

نقد التبیح

فی شرح مشکوٰۃ المصابیح

(جلد سوم)

شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَنْ تَقَرَّرَ كَمَشْكُوتٍ فِيهَا مَصْبُوحٌ

نَفَاتُ التَّحْقِيقِ

فَوْشَحْ

مَشْكُوتُ الْمَصَابِيحِ

إِفَادَات

شَيْخُ الْحَدِيثِ مَوْلَانَا سَلِيمُ الْخَانِ

مُهْتَمِ جَامِعَةِ فَارُوقِيَّةِ كَرACHI

نَاشِر

مَكْتَبَةُ فَارُوقِيَّةِ

شَاهِ فَصِيلِ كَالُونِي ٢٠ كَرACHI

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرض مرتب

الحمد للہ ترتیب و تحقیق اور تعلیق و مرادمت کے مراحل سے گزرنے کے بعد مشکاة جلد اول کے آخری حصہ پر مشتمل "نفعات الشفیع" کی جلد سوم آپ کے ہاتھوں میں ہے، اس جلد میں کتاب الجنائز سے لے کر کتاب البیوع تک کے مباحث آگئے ہیں۔ کتاب الجنائز، کتاب الصوۃ اور کتاب المناسک پر تحقیق و تخریج کا کام محمد عظیم (استاذ جامعہ فاروقیہ) اور کتاب الزکاة، کتاب فصائل القرآن، کتاب الدعوات، کتاب اسماء اللہ تعالیٰ اور کتاب البیوع پر تحقیق و تعلیق کا کام اسد اللہ (استاذ جامعہ فاروقیہ) نے کیا۔

تحقیق و مرادمت میں ان ہی امور کا اہتمام کیا گیا ہے جن کا اہتمام سابقہ جلدوں میں کیا گیا تھا۔ احادیث کی تخریج کی گئی، فقہی مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسلک اور دلائل ذکر کیے گئے، مشکل الفاظ کے معنی بیان کیے گئے، احادیث کے تشریح طلب جملوں کی وضاحت کی گئی اور ان تمام میں مصادر و مراجع سے حوالہ دینے کا التزام کیا گیا۔

سابقہ دو جلدوں کی طرح یہ جلد بھی حضرت شیخ الحدیث مدظلہم کی نظر سے گزری۔ حضرت نے ضعف و نقابت کے باوجود پوری جلد کا بالاسیہ حجاب مطالعہ فرمایا اور اصلاح طبع مقامات کی نشان دہی فرمائی، قارئین سے حضرت کی صحت و صافیت اور درازی عمر کے لیے خصوصی دعاؤں کی درخواست ہے۔

نیز مرتبین کے لیے بھی دعا فرمائیں تاکہ مشکاة جلد اول کی طرح جلد ثانی پر بھی اسی انداز و معیار میں کام کرنے کی توفیق نصیب ہو۔ آمین

وَصَلَّى اللّٰهُ وَسَلَّمْ عَلٰی حَبْرِ حَلْفَةِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

محمد عظیم / اسد اللہ

(استاذ جامعہ فاروقیہ و رفقاء شعبہ تصنیف و تالیف)

فهرست نفحات التنقيح

كتاب الجنائز، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب فضائل القرآن،
كتاب الدعوات، كتاب أسماء الله تعالى، كتاب البيوع

فهرست نفحات التنقيح

كتاب الجنائز، كتاب الزكوة، كتاب الصوم، كتاب فضائل القرآن
كتاب الدعوات، كتاب اسماء الله تعالى، كتاب المناسك، كتاب البيوع

صفحة	مضامين / عناوانات	صفحة	مضامين / عناوانات
٨	فانه من شرب فيها في الدنيا.....	٣	كتاب الجنائز
٩	خرفة الجنة.....	٣	الجنائز.....
١١	فنعم اذن.....	٢	باب عيادة المريض وثواب المرض
١٢	تربة ارضا بريقة بعضنا.....	٢	الفصل الأول
١٥	فلا اكره شدة الموت لاحد.....	٢	اطعموا الجائع.....
١٦	مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع...	٢	عودو المريض.....
١٧	مثل المنافق كمثل الارزة المحذية.....	٥	فكوا العاني.....
١٧	الشهداء خمسة.....	٥	حق المسلم على المسلم خمس.....
١٩	الفصل الثاني	٤	ابرار المقسم.....
١٩	الفصل الثالث	٤	نصر المظلوم.....
٢٠	كان النبي ﷺ لا يعود مريضاً الا بعد ثلاث	٨	الحرير والاستبرق والديباج.....
٢١	العيادة فواق ناقة.....	٨	الميثرة الحمراء.....
٢٢	باب تمنى الموت	٨	القسي.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۴	احناف کے دلائل.....	۲۲	الفصل الأول
۳۶	ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب.....	۲۲	لا یتعنی احدکم الموت
۳۶	الفصل الثالث	۲۳	الفصل الثاني
۳۷	ایک سوال اور اس کے جوابات.....	۲۳	المؤمن یعموت بعرق الحیین.....
۳۸	باب المشی بالحنیازة والصلوة علیہا	۲۵	باب ما یتقال عند من حضر الموت
۳۸	الفصل الأول	۲۵	الفصل الأول
۳۹	اذا رأیت الحنایة فقوموا.....	۲۵	لقد اموناکم لا اله الا الله.....
۴۰	غائبانہ نماز جنازہ.....	۲۶	باب غسل الميت وتکفینہ
۴۱	وخرج بهم الی المصلی	۲۶	الفصل الأول
۴۳	و کبر اربع تکبیرات.....	۲۷	غسل میت.....
۴۴	نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ.....	۲۸	ونحن نغسل ابنتہ.....
۴۴	نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟.....	۲۸	فالقی الینا حقوہ.....
۴۶	الفصل الثاني	۲۸	اشعرنیہا ایتاہ.....
۴۷	جنازے کے ساتھ چلنے کے طریقے میں	۲۸	فضفرنا شعرها ثلاثة قرون.....
۴۷	اختلاف ائمہ.....	۲۹	سحولیہ.....
۴۸	والسقط یصلی علیہ.....	۳۰	کفن مسنون میں اختلاف فقہاء.....
۴۹	باب دفن الميت	۳۰	دلائل احناف.....
۴۹	الفصل الأول	۳۲	محرم کا کفن اور اختلاف فقہاء.....
۴۹	قبر میں کپڑا بچھانا.....	۳۳	الفصل الثاني
۵۰	قبر کو کوہان نما بنانا افضل ہے.....	۳۳	شہید کی نماز جنازہ اور اختلاف فقہاء.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۵	باب زیارة القبور	۵۱	الفصل الثانی
۶۵	الفصل الأول	۵۲	لحد والی قبر افضل ہے.....
۶۵	زیارت قبور.....	۵۲	میت کو قبر میں کس طرح اتارا جائے؟....
۶۷	رسول اللہ ﷺ کے والدین.....	۵۳	قبروں پر گچ کرنے کی ممانعت.....
۷۱	کتاب الزکوٰۃ	۵۳	وان یکتب علیہا.....
۷۱	زکوٰۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی.....	۵۳	لمّامات عثمان بن مظعون.....
۷۲	نصاب کی تفصیل.....	۵۵	الفصل الثالث
۷۳	زکوٰۃ کب فرض ہوئی؟.....	۵۶	هل فيکم من احدلم يقارف الليلة.....
۷۴	کیا انبیاء علیہم السلام پر زکوٰۃ فرض تھی؟...	۵۷	الحبشی.....
۷۵	الفصل الأول		حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی حضرت
۷۵	عن ابن عباس أنّ رسول اللہ ﷺ بعث معاذًا	۵۷	عبدالرحمن کی قبر پر جانا.....
۷۶	کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟.....	۵۹	باب البکاء علی المیت
۷۷	ایک شہر سے دوسرے شہر نقل زکوٰۃ کا حکم	۵۹	الفصل الأول
	کیا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ	۶۰	وانت یا رسول اللہ.....
۷۹	دینا ضروری ہے؟.....	۶۱	وان المیت لیعذب ببکاء اہله علیہ.....
۸۰	عن ابي هريرة... قال رسول اللہ ﷺ ما من صاحب	۶۲	الفصل الثانی
۸۲	صفحت له ضفائح من نار.....	۶۳	فرط.....
۸۳	ومن حقها حلبها يوم وردھا.....	۶۴	ياموفقة.....
۸۳	بطح لها بقاع قرقر.....	۶۴	فانا فرط امتی لن یصابوا بمثلی.....
۸۳	کلمامر علیہ اولاہارڈ علیہ أخرھا.....		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۰۰	مال مستفاد کی قسمیں.....	۸۵	وعن عبد اللہ بن ابی اوفی قال کان النبی ﷺ
۱۰۱	مذہب کی تفصیل.....	۸۵	صلوٰۃ اور دعا بلفظ صلاۃ کا حکم.....
۱۰۳	نابالغ کے مال میں زکوٰۃ کا حکم.....	۸۶	زکوٰۃ دینے والے کے لیے دعاء کی حیثیت..
عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن		۸۷	وعن أبی ہریرۃ قال بعث رسول اللہ ﷺ عمر
۱۰۳	جدہ أن النبی ﷺ خطب.....	۸۸	وأما خالد فإنکم تظلمون خالداً.....
۱۰۴	مذہب کی تفصیل.....	۸۹	وأما العباس فہی علی ومثلها معها.....
۱۰۶	الفصل الثالث	۹۰	تجیل زکوٰۃ قبل حلول الحول کا حکم.....
۱۰۶	عن أبی ہریرۃ قال لما توفی النبی ﷺ	۹۱	یا عمر أما شعرت أن عم الرجل صنو أبیہ..
۱۰۷	عہد صدیقی میں مانعین زکوٰۃ کا معاملہ.....	۹۱	وعن أبی حمید الساعدی قال استعمل
۱۰۸	مانعین زکوٰۃ پر کفر کا اطلاق.....	۹۱	النبی ﷺ رجلاً.....
۱۰۹	واللہ لو منعونی عناقا كانوا يؤذونها...	۹۳	حدیث مذکور سے مستنبط شدہ اصول.....
۱۱۰	ایک اشکال اور اس کا جواب.....	۹۵	الفصل الثانی
۱۱۱	حلال مال کے ساتھ حرام ملانا.....	۹۵	عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية..
۱۱۱	عن عائشة قالت سمعت رسول اللہ ﷺ	۹۷	عن جابر بن عتيك... قال رسول اللہ ﷺ سیأتیکم
۱۱۲	زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہے یا ذمہ سے...	۹۷	زکوٰۃ کی وصولیابی کے آداب.....
۱۱۳	باب ما یجوز فیہ الزکوٰۃ	۹۸	عالمین اور زکوٰۃ دینے والوں کو ایک ہدایت..
۱۱۴	الفصل الأول	۹۸	عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ
عن أبی سعید الخدری قال رسول		۹۸	عن النبی ﷺ.....
۱۱۴	اللہ ﷺ لیس فیما.....	۱۰۰	عن ابن عمر... قال رسول اللہ ﷺ من استفاد
۱۱۴	امام اعظم کے دلائل.....		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۳۳	حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں.....		وعن أبی ہریرۃ... قال رسول اللہ ﷺ
۱۳۷	عشر اور خراج کا بیان.....	۱۱۸	لیس علی المسلم.....
۱۳۸	عشری اور خراجی زمین کا ضابطہ!.....	۱۱۸	زکوٰۃ الخیل والرقیق کی تفصیل.....
۱۳۸	اراضی عشر.....	۱۱۹	اختلافی صورت کی تفصیل.....
۱۳۹	خراجی یا عشری پانی کی بحث.....	۱۲۰	ائمہ ثلاثہ کا استدلال.....
	رو عن أبی ہریرۃ... قال رسول اللہ ﷺ	۱۲۱	حنفیہ کی طرف سے جواب.....
۱۴۱	العجماء.....	۱۲۲	قول رائج.....
۱۴۱	العجماء جرحھا جبار.....	۱۴۲	تنبیہ.....
۱۴۲	البثر جبار.....	۱۴۳	اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف مذاہب
۱۴۲	المعدن جبار.....	۱۴۳	عن أنس أن أبابکر کتب.....
۱۴۳	وفی الرکاز الخمس.....	۱۴۵	حنفیہ کے دلائل.....
۱۴۵	حدیث مذکور کا جواب.....	۱۴۷	حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کا جواب.....
۱۴۶	مقادیر زکوٰۃ میں حکمت.....	۱۴۸	خُلطۃ الشیوع.....
۱۴۷	سونے اور چاندی کی زکوٰۃ.....	۱۴۸	خُلطۃ الجوار.....
۱۴۷	الفصل الثانی	۱۴۸	تفصیل مذاہب.....
۱۴۷	عن علی... قال رسول اللہ ﷺ قد عفوت	۱۴۹	ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرائط تاثیر خُلطہ....
۱۵۰	گائے کی زکوٰۃ.....	۱۳۰	مذکورہ جملہ کی ترکیبی تحقیق.....
۱۵۲	ولیس فی العوامل شیء.....	۱۳۲	حدیث کی تشریح.....
۱۵۳	وعن أنس... قال رسول اللہ ﷺ المعتدی	۱۳۲	ائمہ ثلاثہ کا استدلال.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۶۶	باب صدقة الفطر	۱۵۳	صدقہ سے متعلق سائی اور مالک کی ذمہ داریاں
۱۶۶	الفصل الأول	۱۵۴	انگور میں زکوٰۃ کا مسئلہ
۱۶۶	عن ابن عمر قال فرض رسول الله ﷺ	۱۵۴	وعن عتاب بن أسيد أن النبي ﷺ قال في
۱۶۷	پہلا اختلاف	۱۵۴	خرص کی قسمیں
۱۶۸	دوسرا اختلاف	۱۵۵	خرص کا حکم
۱۶۹	تیسرا اختلاف	۱۵۷	عن سهل بن أبي حنيفة حدث أن رسول
۱۷۰	چوتھا اختلاف	۱۵۷	الله ﷺ
۱۷۲	پانچواں اختلاف	۱۵۷	شہد میں زکوٰۃ کا مسئلہ
۱۷۴	باب من لا تحل له الصدقة	۱۵۷	وعن ابن عمر... قال رسول الله ﷺ في
۱۷۴	الفصل الأول	۱۵۷	العسل
۱۷۴	عن أنس قال مر النبي ﷺ	۱۶۰	زیورات کی زکوٰۃ
۱۷۶	باب من لا تحل له	۱۶۰	وعن زينب امرأة عبد الله قالت خطبنا...
۱۷۶	المسألة ومن تحل له	۱۶۳	کانوں کی زکوٰۃ
۱۷۶	الفصل الثاني	۱۶۳	وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن
۱۷۶	عن عبد الله بن مسعود... قال رسول	۱۶۳	غير واحد أن...
۱۷۶	الله ﷺ من سال	۱۶۳	الفصل الثالث
۱۸۱	كتاب الصوم	۱۶۴	عن علي أن النبي ﷺ قال ليس...
۱۸۱	الفصل الأول	۱۶۵	ووصف جانوروں کی زکوٰۃ
۱۸۲	صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی	۱۶۵	عن طاووس أن معاذ بن جبل أتى بوقص

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۹۳	الفصل الأول	۱۸۲	صوم کی فرضیت.....
۱۹۴	صوم وصال.....	۱۸۲	روزہ کب فرض ہوا؟.....
۱۹۵	انی ایبت يطعمنی ربی ویسقینی.....	۱۸۳	فتحت ابواب السماء.....
۱۹۶	الفصل الثاني	۱۸۳	وغلقت ابواب جہنم وسلسلت الشیاطین
۱۹۶	روزہ کی نیت کب کی جائے؟.....	۱۸۵	ایک سوال اور اس کے جوابات.....
۱۹۸	حدیث کا مطلب.....	۱۸۶	وانا اجزی بہ.....
۱۹۹	باب تنزیہ الصوم	۱۸۶	ولخلوف فم الصائم.....
۱۹۹	الفصل الأول	۱۸۶	ایک شبہ اور اس کے جوابات.....
۱۹۹	من نسی وهو صائم فاکل أو شرب.....	۱۸۷	والصیام جنة.....
۲۰۱	انظار عمدائیں وجوب کفارہ کا حکم.....	۱۸۸	باب رؤیة الهلال
۲۰۲	اطعمه اهلك.....	۱۸۸	الفصل الأول
۲۰۳	الفصل الثاني	۱۸۹	رؤیت ہلال.....
۲۰۳	ایک سوال اور اس کا جواب.....	۱۸۹	ولانفطروا حتی تروه.....
۲۰۴	قے کا حکم.....	۱۹۰	ایک سوال اور اس کے جوابات.....
۲۰۵	قے کی بارہ صورتوں کی تفصیل.....	۱۹۰	شہرا عید لا ینقصان.....
	بحالت صوم مسواک کرنے کا حکم اور	۱۹۰	الفصل الثاني
۲۰۶	اختلاف فقہاء.....	۱۹۰	إذا انتصف شعبان فلا تصوموا.....
۲۰۷	بحالت صوم سر بہ لگانا.....	۱۹۲	صوم یوم شک.....
۲۰۹	بحالت صوم بچنے لگوانے کا حکم اور اختلاف فقہاء	۱۹۳	باب

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۲۹	الفصل الأول	۲۱۲	باب صوم المسافر
۲۳۰ لیلۃ القدر	۲۱۲	الفصل الأول
۲۳۱ لیلۃ القدر کی تعیین	۲۱۳ حالت سفر میں روزہ رکھنے کا حکم
۲۳۲ باب الاعتکاف	۲۱۴ بحالت سفر صوم افضل ہے یا افطار؟
۲۳۲	الفصل الأول	۲۱۶	الفصل الثانی
۲۳۲ اعتکاف کے لغوی و اصطلاحی معنی	۲۱۶ مرضہ اور حبلی کے لیے افطار کا حکم
۲۳۲ اعتکاف کی قسمیں	۲۱۷ باب القضاء
۲۳۴ معتکف کے لیے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم	۲۱۷	الفصل الأول
۲۳۵ زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم	۲۱۷ نیابت صوم اور اختلاف فقہاء
۲۳۵ صحت اعتکاف کے لیے روزہ شرط ہے یا نہیں؟	۲۲۱ باب صیام التطوع
۲۳۶	الفصل الثانی	۲۲۱	الفصل الأول
۲۳۶ اعتکاف کی ابتداء	۲۲۱ سرر شعبان
۲۴۱	کتاب فضائل القرآن	۲۲۲ حاجی کے لیے یوم عرفہ کے روزے کا حکم
۲۴۱ لفظ قرآن کی تحقیق	۲۲۳ ذی الحجہ کے عشرہ اول میں روزہ رکھنے کا حکم
۲۴۲ قرآن کا بعض بعض سے افضل ہے	۲۲۴ جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم
۲۴۳	الفصل الأول	۲۲۶ باب
۲۴۳ وعن عقبۃ بن عامر قال خرج	۲۲۶	الفصل الثانی
۲۴۴ وعن عائشۃ قالت قال رسول اللہ ﷺ	۲۲۷ نفل روزہ توڑنے کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۴۵ سفرۃ	۲۲۹ باب لیلۃ القدر

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۵۹	قرآن حکیم سرچشمہ ہدایت ہے.....	۲۳۵	والدی قرأ القرآن وبتنوع فيه.....
۲۵۹	وعن لبحارث الأعور قال مررت في المسجد.....	۲۳۶	قرآن پڑھنے اور نہ پڑھنے والے کے مراتب کا فرق.....
۲۶۱	اشکیل.....	۲۳۶	وعن أبي موسى الأشعري... قال رسول الله ﷺ مثل المؤمن.....
۲۶۳	قرآن کریم کا ایک مجزہ.....	۲۳۷	قرآن سننے کے لیے فرشتوں کا ہجوم.....
۲۶۳	وعن عفة من عامر قال سمعت رسول الله ﷺ.....	۲۳۷	وعن أبي سعيد الخدري أن أبا عبد الله حضر
۲۶۳	سورہ زلزال، اخلاص اور سورہ کافرون کی فضیلت.....	۲۳۸	اقرأ يا ابن حنبل حضر.....
۲۶۴	عن ابن عباس وأنس بن مالك قال.....	۲۳۹	وعن أبي سعيد بن المعلى قال كنت أصلي
۲۶۸	باب	۲۵۱	ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن.....
۲۶۸	الفصل الأول	۲۵۲	سبع مثالی کی وجہ تسمیہ.....
۲۶۸	وعن أبي من كعب قال كنت في المسجد فسقط في نفسي من التكذيب.....	۲۵۳	قرآن کی سفارش.....
۲۷۰	تنبیہ.....	۲۵۳	وعن أبي أمامة قال سمعت.....
۲۷۱	سات حروف پر قرآن کا نازل ہونا.....	۲۵۴	اقرأ واسورة البقرة فان أخذها بركة.....
۲۷۲	الفصل الثاني	۲۵۵	سورہ اخلاص کی اہمیت و فضیلت.....
۲۷۲	عن أبي من كعب قال لقي رسول الله ﷺ	۲۵۵	وعنه... قال رسول الله ﷺ أيعجز.....
۲۷۳	جمع و تدوین قرآن.....	۲۵۶	الفصل الثاني
			عن عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ
		۲۵۶	قال ثلاثة.....
		۲۵۷	القرآن يحتاج العباد له فظهر وبطن.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۹۴	باب ذکر اللہ عزوجل والتقرب إلیہ	۲۷۶	قرآن عزیز کی تحریری حفاظت.....
۲۹۶	الفصل الأول	۲۷۶	عہد نبوی.....
۲۹۶	وعن أبی ہریرۃ... قال رسول اللہ ﷺ	۲۷۷	عہد صدیقی.....
۲۹۸	اشکال وجواب.....	۲۷۸	عہد عثمانی.....
۳۰۷	کتاب أسماء اللہ تعالیٰ	۲۸۳	کتاب الدعوات
۳۰۷	وعن أبی ہریرۃ... قال رسول اللہ ﷺ	۲۸۴	دعا کی فضیلت.....
۳۰۸	اشکال.....	۲۵۸	دعا کا حکم.....
۳۰۹	جواب.....	۲۸۶	الفصل الأول
۳۱۰	إن للہ تسعة وتسعين إسماء.....	۲۸۶	عن أبی ہریرۃ.... قال رسول اللہ ﷺ
۳۱۱	وہو وتر یحب الوتر.....	۲۸۷	اشکال.....
۳۱۲	الفصل الثانی	۲۸۷	جواب.....
۳۱۲	وعن بريدة أن رسول اللہ ﷺ	۲۸۸	الفصل الثانی
۳۱۲	اسم اعظم کی بحث.....	۲۸۸	وعن سلمان الفارسی... قال رسول اللہ ﷺ
۳۱۳	إذا سئل به أعطی وإذا دعی به أجاب...	۲۸۸	تقدیر کے لغوی اور اصطلاحی معنی.....
۳۱۴	باب ثواب التسبیح والتحمید والتہلیل	۲۸۹	تقدیر کی قسمیں.....
۳۱۴	الفصل الثانی	۲۹۰	ولایزید فی العمر الا البر.....
۳۱۴	عن ابن مسعود... قال رسول اللہ ﷺ	۲۹۱	وعن سلمان... قال رسول اللہ ﷺ ان ربکم
۳۱۴	لقیت.....	۲۹۳	اشکال.....
۳۱۵	اشکال.....	۲۹۳	جواب.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۲۸	الفصل الأول	۳۱۵	جواب.....
۳۲۸	وعن سليمان بن صرد قال استب رجلان	۳۱۶	باب الاستغفار والتوبة
۳۲۹	قال إني لست بمحنون.....	۳۱۶	الفصل الأول
۳۳۰	تنبيه.....	۳۱۶	عن أبي هريرة... قال رسول الله ﷺ والله
۳۳۲	الفصل الثاني	۳۱۷	شرايط توبه.....
۳۳۲	وعن عمر أن رسول الله ﷺ قال.....	۳۱۹	تنبيه.....
۳۳۳	باب جامع الدعاء	۳۲۰	وعن الأغر المزني... قال رسول الله ﷺ
۳۳۳	الفصل الثالث	۳۲۰	مفہوم حدیث.....
۳۳۳	عن عثمان بن حنيف قال إن رجلاً.....	۳۲۲	وعن أبي هريرة... قال رسول الله ﷺ والذي
۳۳۴	مسئله توسل.....	۳۲۳	الفصل الثاني
۳۳۹	استغاثہ و توسل کی قسمیں.....	۳۲۳	عن ابن عمر... قال رسول الله ﷺ.....
۳۳۶	جمہور علماء کا مسلک.....	۳۲۴	کس وقت تک توبہ قابل قبول ہے.....
۳۴۲	تنبيه.....	۳۲۵	باب سعة رحمة الله
۳۴۷	كتاب المناسك	۳۲۵	الفصل الأول
۳۴۷	المناسك.....		وعن أبي هريرة... قال رسول الله ﷺ
۳۴۷	حج.....	۳۲۵	قال رجل.....
۳۴۸	حج کے لغوی و اصطلاحی معنی.....	۳۲۶	لئن قدر الله عليه ليعذبه.....
۳۴۸	حج کی فرضیت.....	۳۲۷	اشکال و جوابات.....
۳۴۸	حج کب فرض ہوا؟.....	۳۲۸	باب الدعوات في الأوقات

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۶۷	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟.....	۳۵۱	الفصل الأول
۳۶۹	جس نے اپنا حج ادا نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کر سکتا ہے؟.....	۳۵۲	فقال رجل اكل عام يا رسول الله.....
۳۶۹	باب الاحرام والتلبية	۳۵۳	حج مبرور.....
۳۶۹	الفصل الأول	۳۵۴	فلم يرفث.....
۳۷۰	ارادہ احرام کے وقت خوشبو لگانے کا حکم...	۳۵۵	رمضان میں عمرہ کا ثواب.....
۳۷۱	محرم کے لیے تلبید کا حکم.....	۳۵۶	الروحاء.....
۳۷۱	يقول ليك اللهم ليك.....	۳۵۶	فرفعت اليه امرأة صبياً.....
۳۷۱	صحت احرام کے لیے تلبیہ ضروری ہے یا نہیں؟.....	۳۵۷	حج بدل.....
۳۷۲	ولا يزيد على هولاء الكلمات.....	۳۵۸	عورت کا بغیر خاوند یا محرم کے حج کرنا.....
۳۷۳	کس وقت احرام باندھنا افضل ہے؟.....	۳۶۰	عورت کے لیے بغیر خاوند یا محرم کے مسافت سفر کی تحدید.....
۳۷۵	حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلاف فقہاء	۳۶۲	مواقت حج.....
۳۷۷	رسول اللہ ﷺ کے قارن ہونے کے دلائل	۳۶۳	میقات سے احرام باندھنا افضل ہے یا اپنے مکان سے؟.....
۳۸۱	افضلیت قرآن کی وجہ ترجیح.....	۳۶۵	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمروں کی تعداد.....
۳۸۳	الفصل الثالث	۳۶۵	الفصل الثاني
۳۸۳	قد قد.....	۳۶۶	باوجود قدرت کے ترک حج پر وعید.....
۳۸۴	باب قصة حجة الوداع	۳۶۶	لاصررة في الاسلام.....
۳۸۴	الفصل الأول		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
	حتی اتی المزدلفة فصلى بها المغرب	۳۸۹	حجۃ الوداع کا واقعہ.....
۳۹۶	والعشاء.....	۳۸۹	فقدّم المدينة بشر كثير.....
۳۹۷	حتی اتی بطن محسر.....	۳۹۰	فولدت اسماء بنت عميس.....
۳۹۷	حتی اتی الجمرۃ التی عند الشجرة.....	۳۹۰	لسناننوی الا الحج لسنا نعرف العمرۃ..
۳۹۸	حصی الخذف.....	۳۹۱	فصلى ركعتين.....
۳۹۹	فحضت ولم اطف بالبيت.....	۳۹۱	قل هو الله احد.....
	وامرنی ان اعتمر مكان عمرتی من	۳۹۲	ابدأ بما بدأ الله.....
۳۹۹	التنعيم.....		لو اتی استقبلت من امری ما استدرت لم
۴۰۰	فانما طافوا طوافا واحداً.....	۳۹۲	اسق الهدی.....
۴۰۳	تمتع رسول الله ﷺ.....	۳۹۳	دخلت العمرة فی الحج.....
۴۰۴	الفصل الثالث		ولاتشك قريش الا انه واقف عند المشعر
	اهلنا اصحاب محمد ﷺ بالحج	۳۹۳	الحرام.....
۴۰۶	خالصاً وحده.....	۳۹۴	فاتی بطن الوادی.....
۴۰۶	كانی انظر الى قوله بيده يحركها.....	۳۹۴	فخطب الناس.....
۴۰۶	باب دخول مكة والطواف		الاكل شئ من امر الجاهلية تحت قدمی
۴۰۶	الفصل الأول	۳۹۴	موضوع.....
۴۰۷	ذی طوی.....	۳۹۵	ودماء الجاهلية موضوعة.....
	صحت طواف کے لیے وضو شرط ہے یا	۳۹۵	ربا الجاهلية موضوع.....
۴۰۸	واجب؟.....	۳۹۶	وجعل حبل المشاة بين يديه.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۴۲۵	باب الدفع من عرفة والمزدلفة	۴۰۹	ثم طاف بالبيت ثم لم تكن عمرة.....
۴۲۵	الفصل الأول	۴۱۰	طواف من رمل.....
۴۲۶	مزدلفہ میں رات گزارنے کا حکم.....	۴۱۱	وكان يسمى بطن السيل.....
۴۲۶	وقوف مزدلفہ کا وقت.....	۴۱۲	وركنين يمينين كالاستقام.....
۴۲۷	عليكم بحصى الخذف.....		ارسل الله ﷺ كادنت پر سوار ہو کر طواف
۴۲۸	تلبیہ کب ختم کیا جائے؟.....	۴۱۳	کرنا.....
۴۲۹	الفصل الثاني	۴۱۴	يستلم الركن بمحجن.....
۴۲۹	ری کا وقت.....	۴۱۴	الفصل الثاني
۴۳۱	دروی موقوفاً علی ابن عباس.....	۴۱۵	بيت الله كودكی كروعاكے لیے ہاتھ اٹھانا...
۴۳۱	عرہ میں تلبیہ کب موقوف کیا جائے؟.....	۴۱۷	نزل الحجر الاسود من الحنف.....
۴۳۲	باب رمي الجمار	۴۱۹	طواف من اضطباع.....
۴۳۲	ری یا نیا نفل ہے یا اکیلا؟.....	۴۱۹	الفصل الثالث
۴۳۳	الفصل الأول		حجر اسود کو بوسہ دیتے ہوئے حضرت عمرؓ کا
۴۳۳	زی کس جانب سے کی جائے؟.....	۴۲۰	خطاب.....
۴۳۶	الفصل الثاني	۴۲۰	باب الوقوف
۴۳۶	نئی مناخ من سبق.....	۴۲۰	وقوف عرفہ.....
۴۳۷	باب الهدى	۴۲۱	عراقات کی وجہ تسمیہ.....
۴۳۷	الفصل الأول	۴۲۲	الفصل الثاني
۴۳۷	حدی کی قسمیں.....	۴۲۳	الفصل الثالث

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۵۲	رجب مقرر.....	۳۳۸	اشعار کے لغوی اور اصطلاحی معنی.....
۳۵۳	منی میں رات گزارنا.....	۳۳۸	اشعار کی حکمت.....
۳۵۴	المحصب.....	۳۳۸	حد ایام میں اشعار اور تقلید کا حکم
۳۵۵	محصب میں ٹھہرنے کا حکم.....	۳۴۱	رکوب بدش کا حکم.....
۳۵۶	طواف وداع.....	۳۴۳	قال النحر ما تم اصغ نعلینہا.....
۳۵۸	حاضرت صفیہ لیلۃ النفر.....	۳۴۴	الفصل الثانی
۳۵۹	الفصل الثانی	۳۴۴	ایک تعارض اور اس کا حل.....
۳۵۹	باب ما یحنبہ المحرم.....	۳۴۵	باب الحلق.....
۳۵۹	الفصل الأول	۳۴۵	الفصل الأول
۳۶۰	وہ چیزیں جن کا پہننا محرم کے لیے ممنوع ہے	۳۴۶	ایک اشکال اور اس کا جواب.....
۳۶۲	حالت احرام میں نکاح اور انکاح کا حکم.....	۳۴۷	باب.....
۳۶۶	باب المحرم یحنبہ الصيد.....	۳۴۸	یوم النحر میں ادا کیے جانے والے افعال کے
۳۶۷	الفصل الأول	۳۴۸	اندر ترتیب کا حکم.....
۳۶۷	محرم کے لیے شکار کا گوشت کھانے کا حکم..	۳۴۹	باب خطبۃ یوم النحر ورمی.....
۳۷۰	الفصل الثانی	۳۴۹	باب ایام التشریق والتودیع.....
۳۷۱	الحراد من صید البحر.....	۳۴۹	الفصل الأول
۳۷۲	ضج کی حلت و حرمت میں فقہاء کے اقوال..	۳۵۱	خطب النبی ﷺ یوم النحر.....
۳۷۳	باب الاحصار ووقت الحج.....	۳۵۱	ان الزمان قد استدار کھشتہ یوم خلق اللہ
۳۷۳	الفصل الأول	۳۵۱	السوات والارض.....
۳۷۳	احصار کے لغوی و اصطلاحی معنی.....	۳۵۲	منہا اربعۃ حرم.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۸۶	احتکار فی الحرم.....	۳۷۳	احصاء متعلق اختلافی مسائل.....
۳۸۶	باب حرم المدينة حرسہا اللہ تعالیٰ.....	۳۷۳	پہلا مسئلہ.....
۳۸۶	حرم مدینہ کا حکم.....	۳۷۵	دوسرا مسئلہ.....
۳۸۸	الفصل الأول	۳۷۷	تیسرا مسئلہ.....
۳۸۹	ماکتبنا عن رسول اللہ ﷺ الا القرآن...	۳۷۸	اشترطانی الحج.....
۳۹۰	المدينة حرام ما بین عمیر الی ثور.....	۳۷۹	الفصل الثاني
۳۹۰	لا یقبل منه صرف ولا عدل.....	۳۷۹	فمن تعجل فی یومین فلاثم علیہ.....
۳۹۱	ذمة المسلمین واحدة.....	۳۷۹	ایک اشکال اور اس کا جواب.....
۳۹۱	ومن والی قوماً.....	۳۸۰	باب حرم مكة حرسہا اللہ تعالیٰ.....
۳۹۲	الفصل الثاني	۳۸۰	حرم کی وجہ تسمیہ.....
۳۹۳	مقام وجہ میں شکار کی ممانعت.....	۳۸۱	الفصل الأول
۳۹۵	الفصل الثالث	۳۸۲	لا حجرہ ولكن جهادونہ.....
۳۹۵	من حج فزار قبری.....		ان هذا البلد حرّمہ اللہ يوم خلق السموات والارض.....
۳۹۹	كتاب البيوع	۳۸۲	ورنه لم يحل القتال فيه.....
۵۰۵	اقسام بیع.....	۳۸۳	ابن تطل.....
۵۰۲	باب الكتب وطلب الحلال.....	۳۸۳	حرم میں قصاص اور حد کا حکم.....
۵۰۲	الفصل الأول	۳۸۵	ایک تعارض اور اس کا جواب.....
۵۰۳	وعن النعمان بن بشير قال قال رسول اللہ ﷺ الحلال بین.....	۳۸۶	الفصل الثاني

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۲۲	خیار شرط کی مدت میں اختلاف.....	۵۰۳	حدیث مذکور کی تشریح.....
۵۲۳	باب الربو اب.....	۵۰۵	فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه.....
۵۲۵	اقسام رباً.....	۵۰۷	وعن ابی مسعود الأنصاری أن رسول اللہ ﷺ نهى عن تمن الكلب.....
۵۲۶	الفصل الأول	۵۰۸	بيع الكلب.....
۵۲۶	وعن جابر قال لعن رسول اللہ ﷺ أكل الربا.....	۵۰۹	حدیث مذکور کا جواب.....
۵۲۶	ربو القرآن اور ربو الحمد.....	۵۱۰	ومهر البغی.....
۵۲۷	پینک کی ملازمت کا حکم.....	۵۱۰	وحلوان الكاهن.....
۵۲۸	موجودہ بینکوں کے سود کا حکم.....	۵۱۱	عن جابر انه سمع رسول اللہ ﷺ يقول والعينة.....
۵۲۸	تجارتی قرضوں پر سود کا حکم.....	۵۱۲	يُطلى بها السفن.....
۵۲۹	سود مفرد اور مرکب کا حکم ایک ہے.....	۵۱۳	باب الخيار.....
۵۳۰	سود کے جواز پر استدلال.....	۵۱۴	الفصل الأول
۵۳۰	حکم کا تعلق حقیقت سے ہوتا ہے صورت سے نہیں.....	۵۱۵	وعن ابن عمر قال.....
۵۳۱	ربا کی حقیقت.....	۵۱۶	حنیہ کا استدلال.....
۵۳۲	حضرت ابوسفیانؓ کا تجارتی قافلہ.....	۵۱۷	شوافع اور حنابلہ کے استدلال کا جواب.....
۵۳۳	عہد صحابہ میں حضرت زبیر بن عوام کا طریقہ تجارت.....	۵۲۰	وعن ابن عمر قال قال رجل للنبي ﷺ إني أخلع.....
۵۳۴	حضرت عمر کے زمانے میں تجارتی قرضہ....	۵۲۲	مسئلہ خیار شرط.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۳۱	المحاربة.....	۵۳۵	قائمین جواز کی ایک اور دلیل.....
۵۳۱	المعاومة.....	۵۳۵	علت اور حکمت میں فرق.....
۵۳۲	الشیاء.....	۵۳۶	شراب حرام ہونے کی حکمت.....
۵۳۳	وزن شخص فی المراہا.....	۵۳۶	احکام شریعہ میں امیر اور غریب کا فرق نہیں
	(وعن) عد اللہ بن عمرؓ تہی رسول		وعن ابی سعید قال جاء بلال ابی
۵۳۶	اللہ ﷺ عن بیع الثمار حتی الخ.....	۵۳۸	النبی ﷺ بشعرہ بنی.....
۵۳۶	بدو صلاح کی تفسیر.....		وعن جابر قال جاء عبد فابع الی ﷺ
۵۳۹	قبل بدو الصلاح کا حکم.....	۵۳۲	علی الہجرۃ ولم یشرأۃ عبد.....
۵۴۱	شافیہ کے استدلال کا جواب.....		وعن فضالہ بن ابی عبید قال اشتریت
۵۴۱	بدو بدو الصلاح کا حکم.....	۵۳۳	یوم خیر فلا دۃ.....
	(وعن) ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ ﷺ قال	۵۳۵	الفصل الثانی
۵۴۲	لا تملقوا الرکبان.....		وعن سعد بن ابی وقاص سمعت قال
۵۴۳	تلقی رکبان.....	۵۳۵	رسول اللہ ﷺ.....
۵۴۵	البيع علی بیع البعض.....		وعن سعید بن المسیب مرسل ان رسول
۵۴۷	ولا تاجشوا.....	۵۳۷	اللہ ﷺ نہی عن بیع اللحم بالحيوان.....
۵۴۸	بیع بخش کا حکم.....	۵۳۹	باب المنہی عنہا من النیوع
۵۴۸	ولا یع حاضر لباد.....	۵۳۹	الفصل الأول
۵۴۹	حکم.....		وعن ابن عمرؓ قال نہی رسول اللہ ﷺ
۵۵۰	حکم انعقاد.....	۵۵۰	عن المزانیہ.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۸۵	وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال نهى.....	۵۷۰	ولا تقربوا الأبل والغنم فمن اتاعها....
۵۸۷	وعن علي قال نهى رسول الله ﷺ....	۵۷۰	منزلة کی تفصیل.....
۵۸۷	وعن أبي هريرة قال نهى رسول الله ﷺ....	۵۷۳	الغرم بالغنم.....
۵۸۷	وعنه قال قال رسول الله ﷺ لا يحل سلف.....	۵۷۳	فہر بالخیار ثلاثہ آیام.....
۵۸۸	ولا تشرطان في بيع.....	۵۷۵	حقیقہ کے نزدیک حدیث کی توجیہ.....
۵۹۰	ولا تكل جهور.....	۵۷۵	وعن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله ﷺ عن لبين.....
۵۹۱	انہ کے استدلال کا جواب.....	۵۷۵	وعن أبي هريرة قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة.....
۵۹۱	لطيف حکایت.....	۵۷۸	وعن بيع الثرور.....
۵۹۳	ولا ربح مالم يضمن.....	۵۷۹	وعن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع خيل الخلف.....
۵۹۳	باب.....	۵۸۰	وعن جابر قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع طراب الخمل.....
۵۹۳	الفصل الأول	۵۸۱	وعن أبي هريرة... قال رسول الله ﷺ لا يباع.....
۵۹۳	عن ابن عمر من اتباع نحلا.....	۵۸۲	پالی کی قسمیں اور ان کے احکام.....
۵۹۶	ومن اتباع عبد أوله مال.....	۵۸۳	الفصل الثاني
۵۹۷	الفصل الثاني	۵۸۳	وعن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى.....
۵۹۷	وعن ابن مسعود... إذا اختلف البيعان..	۵۸۳	
۵۹۸	باب السلم والرحمن.....	۵۸۳	
۵۹۹	الفصل الأول		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۱۲	حدیث کا مطلب.....	۵۹۹	عن ابن عباس... قدم رسول الله ﷺ...
۶۱۳	حدیث میں زمینوں کی تعداد پر تصریح ہے	۶۰۰	إلى أهل معلوم.....
۶۱۳	الفصل الثانی	۶۰۰	وعن عائشة قالت اشترى.....
۶۱۳	وعنه عن النبي ﷺ قال على البعنا أحدث	۶۰۲	وعن أبي هريرة الظهر يركب بنفسه....
۶۱۵	باب الشفعة	۶۰۲	انتفاع بالمرحون.....
۶۱۵	الفصل الأول	۶۰۳	باب الاحتكار
۶۱۵	عن جابر قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة	۶۰۳	الفصل الأول
۶۱۷	أنسام الشفعة والاختلاف فيها.....	۶۰۳	وعن معمر... من احتكر.....
۶۱۹	باب المضاقاة والمزارعة	۶۰۶	باب الإقلاس والإبطال
۶۲۰	الفصل الأول	۶۰۶	عن أبي هريرة... أهما رجل أفلس.....
۶۲۰	عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ..	۶۰۶	أفلاس كما مطلب اور حکم.....
۶۲۱	مزارعت کی تفصیل.....	۶۰۹	باب الشركة والوكالة
۶۲۳	باب الإجارة	۶۰۹	الفصل الثانی
۶۲۶	الفصل الأول	۶۰۹	عن أبي هريرة رفعه قال إن الله عز وجل..
۶۲۶	وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال ما بيعت	۶۰۹	شركة کی قسمیں.....
۶۲۹	عن ابن عباس أن نفراً من أصحاب.....	۶۱۰	أنا ثالث الشريكين.....
۶۲۹	جہاز چوٹک اور تنویر کا حکم.....	۶۱۱	باب الغصب والمانعة
۶۳۱	باب إحياء الموات والشرب	۶۱۱	الفصل الأول
۶۳۱	الفصل الأول	۶۱۱	عن سعيد بن زيد... من أخذ شراً.....

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۵۰	جہلیت میں مردوں کو تین علاقوں کی وجہ سے میراث ملتی تھی.....	۶۳۱	و عن عائشة عن ابي سفيان قال من عمر...
۶۵۵	الفصل الأول	۶۳۳	باب العتبات
۶۵۵	و عن ابن عباس... الحق الفرائض بأهلها	۶۳۳	الفصل الأول
۶۵۷	و عن أسامة بن زيد... لا يرث المسلم...	۶۳۴	عن أبي هريرة عن أبي سفيان العمري...
۶۵۸	و عنه... قال رسول الله ﷺ ابن أخت...	۶۳۶	الفصل الثاني
۶۵۹	ذوی الارحام کی تفصیل.....	۶۳۶	و عن أبي سفيان قال العمري حاترة...
۶۶۰	اشکال اور جواب.....	۶۳۷	و عن قتادة...
۶۶۱	الفصل الثاني	۶۳۸	باب...
۶۶۱	و عن عائشة أم مولی رسول الله ﷺ...	۶۳۸	الفصل الأول
۶۶۳	اشکال اور جواب.....	۶۳۸	و عن ابن عباس... شعائد فی حق...
۶۶۳	اشکال اور جواب.....	۶۴۲	باب المنته
۶۶۵	و عن بريدة قال مات رجل من خزاعة...	۶۴۲	الفصل الأول
۶۶۶	و عن خزيم بن شرحبيل قال سئل ابو موسى...	۶۴۲	عن زيد بن حنبل قال جاء رجل...
۶۶۸	و عن ابن مسعود قال فی الحدة.....	۶۴۳	لقط كما اطلان كرا.....
۶۶۸	باب الوصايا.....	۶۴۳	عن توفيق.....
۶۶۹	الفصل الأول	۶۴۹	باب الفرائض
۶۶۹	عن ابن عمر... ما حق امرء مسلم.....	۶۴۹	شریعت مطہرہ کی اصطلاح.....
۶۶۹	وصیت لکھنے کا حکم.....	۶۵۰	میراث کے احکام کے مآزل ہونے کی بیان...

ایک وضاحت

اس تقریر میں ہم نے ”مشکوۃ المصابیح“ کا جو نسخہ متن
کے طور پر اختیار کیا ہے وہ مکتبہ اشرفیہ لاہور سے ”التعلیق المصیح“
کے ساتھ مطبوعہ متن کا نسخہ ہے۔

كتاب الجنائز

کتاب الجنائز ایک نظر میں

باب عیادة المریض و ثواب المرضی ————— ۲۲ - ۴

باب تمنی الموت ————— ۲۵ - ۲۲

باب ما یقال عند من حضر الموت ————— ۲۶ - ۲۵

باب غسل المیت و تکفینہ ————— ۲۸ - ۲۶

باب المشی بالحنازة و الصلوة علیہا ————— ۴۸ - ۳۸

باب دفن المیت ————— ۵۸ - ۴۹

باب البکاء المیت ————— ۶۵ - ۵۹

باب زیارة القبور ————— ۶۸ - ۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب الجنائز

الجنائز

جنائز ”جنازہ“ کی جمع ہے ، اور یہ ”جنز یجنز“ (باب ضرب یضرب) سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں چھپانا ، لفظ جنازہ لفظ ففتح الجیم اور بالکسر دونوں طرح استعمال ہوتا ہے ، لیکن بکسر الجیم زیادہ فصیح ہے ۔ جنازہ اس میت کو کہتے ہیں جو چارپائی پر ہو ۔

بعض حضرات نے بافتح اور بالکسر کے درمیان فرق بیان کیا ہے کہ لفظ جنازہ ففتح الجیم میت کے لیے استعمال ہوتا ہے اور جنازہ بالکسر اس تحت اور چارپائی کو کہتے ہیں جس پر میت کو رکھ کر اٹھاتے ہیں ، بعض حضرات نے اس کے برعکس کہا ہے یعنی جنازہ بافتح چارپائی کو اور جنازہ بالکسر میت کو کہتے ہیں ۔ واضح رہے کہ جیم کے فتح اور کسر کے ساتھ پڑھنا صرف مفرد میں ہے ، جمع کے صیغہ ”جنائز“ میں جیم کا فتح ہی متعین ہے اس میں کسرہ جیم کے ساتھ پڑھنا صحیح نہیں ہے (۱) ۔

(۱) شرح الطبرج ۲ ص ۲۸۶۔ نیز دیکھئے عمدة القاری ج ۸ ص ۲۔

باب عیادة المریض و ثواب المرض

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَطْعِمُوا الْجَائِعَ وَعُودُوا الْمَرِيضَ وَفُكُّوا الْعَانِي رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بھوکے کو کھانا کھلاؤ بیمار کی عیادت کرو اور قیدی کو (دشمن کی قید سے) چھڑاؤ۔“

اطعموا الجائع

بھوکے کو کھانا کھلانا سنت ہے اگر وہ حالت اضطرار میں نہ ہو اگر حالت اضطرار کو پہنچ چکا ہو اور صاحب استطاعت کئی آدمی ہوں تو ان سب پر کھانا کھلانا فرض کفایہ ہوگا اور اگر صاحب استطاعت صرف ایک آدمی ہو تو اس پر کھانا کھلانا فرض عین ہوگا (۲)۔

عودوا المریض

اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان بیمار ہو جائے تو اس کی عیادت کے لیے جانا چاہیے اور اس کی مزاج پر سی کرنی چاہیے اگرچہ عیادت اور مزاج پر سی ایک مرتبہ کوانہ کرنا چاہیے اور یہ حکم وجوب علی الکفایہ ہے لیکن اس کا سنت اور باعث ثواب ہونا اپنی جگہ ایک مسلم حقیقت ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس بیمار کا کوئی اور خبر گیر اور تیماردار ہو اور اگر کوئی دوسرا خبر گیر اور تیماردار نہ ہو تو پھر

(۱) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲، ص ۸۴۳) فی کتاب المرضی، باب وجوب عیادة المریض۔ و ابو داود (ج ۲، ص ۸۶) فی کتاب الجنائز، باب الدعاء للمریض بالشفاء عند العیادة۔ و احمد (ج ۲، ص ۳۹۳)۔

(۲) اشعة اللمعات ج ۱ ص ۶۳۰۔

اس کی عیادت واجب ہے - (۲*)

فکوا العانی

حدیث میں تیسرا حکم ہے قیدی کو رہا کرنا یہ حکم بھی وجوب علی الکفایہ کے طور پر ہے - اور یہاں پر قیدی سے مراد یا تو وہ قیدی ہے جس کو ناحق قید کیا گیا ہو - اور یا وہ قیدی مراد ہے جس کا امیر نے فدیہ لے کر آزاد کرنے کا فیصلہ کیا ہو -

بعض نے کہا اس سے وہ قیدی مراد ہے جو دشمن کے ہاتھوں قید ہو چکا ہو - اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں عانی سے مراد رفیق اور غلام ہے یعنی غلام کو آزاد کرو (۲) -



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳*)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایک) مسلمان کے (دوسرے) مسلمان پر پانچ حق ہیں - سلام کا جواب دینا، بیمار کی عیادت کرنا، جنازہ کے پیچھے چلنا، دعوت قبول کرنا، چھینکنے والے کا جواب دینا“

حق المسلم على المسلم خمس

حدیث میں مذکورہ پانچوں چیزیں فرض کفایہ ہیں، لیکن عیادت المریض اور اتباع الجنائز کے حکم

(۲۱) حوالہ بالا -

(۲) دیکھیے لمعات التنقيح (ج ۳، ص ۲۶۰) نیز دیکھیے مرقات (ج ۳، ص ۴۳۶) -

(۳*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱، ص ۱۶۶) فی کتاب الجنائز، باب الامر باتباع الجنائز - ومسلم (ج ۲، ص ۲۱۴) فی کتاب السلام، باب من حق المسلم للمسلم رد السلام - وابوداؤد (ج ۲، ص ۲۳۰) فی کتاب الادب، باب فی العطاس - وابن ماجہ (ص ۱۰۳) فی ابواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی عیادة المریض -

سے روافض وغیرہ مستثنیٰ ہیں۔
 دعوت قبول کرنے کا حکم عام ہے چاہے دعوت الی المعاونة ہو یعنی اگر کوئی مسلمان اپنے دوسرے
 مسلمان بھائی کو اپنی مدد کے لیے بلائے تو اس کی درخواست قبول کی جائے اور مدد کی جائے۔ اور چاہے
 دعوت الی الضیافۃ ہو یعنی اگر کوئی شخص ضیافت کے لیے دوسرے کو مدعو کرے تو اس دعوتِ ضیافت کو
 قبول کر لینا چاہیے بشرطیکہ وہ ضیافت کسی بھی اعتبار سے شرک اور گناہ کا باعث نہ ہو۔
 چھٹکنے والے کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر چھٹکنے والا ”الحمد لله“ کہے تو اس کے جواب
 میں ”یرحمک اللہ“ کہا جائے۔

دوسری حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس میں چھ حقوق کا ذکر کیا گیا
 ہے اور پہلی حدیث میں پانچ کا ذکر تھا، اس میں ایک خیر خواہی کا بھی ذکر ہے، یعنی جب تم سے کوئی
 خیر خواہی چاہے تو اس کے ساتھ خیر خواہی کرو۔

تو اس سلسلے میں یہ کہا جائے گا کہ حقوق میں تعداد کا ذکر حصر کے لیے نہیں ہے۔ اور یا یہ کہا
 جائے گا کہ یہ احکام آپ کے پاس بذریعہ وحی تدریجاً نازل ہوئے ہوں گے یعنی پہلے پانچ کا حکم نازل ہوا
 پھر چھ کا (۳**)۔



﴿وَعَنْ الْأَبْرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ.
 أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَرَدِّ السَّلَامِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي
 وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَنَهَانَا عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَالذِّبَاجِ
 وَالْمِثْرَةِ الْحُمْرَاءِ وَالْقَسِيِّ وَأَنِيبَةِ الْفِضَّةِ، وَفِي رِوَايَةٍ وَعَنِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ فَإِنَّهُ مَنْ شَرِبَ
 فِيهَا فِي الدُّنْيَا لَمْ يُشْرَبْ فِيهَا فِي الْآخِرَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. (۳***)﴾

(۳**) دیکھیے اشعة اللمعات (ج ۱ ص ۶۳۱)۔

(۳***) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۶۵ - ۱۶۶) فی کتاب الجنائز، باب الامر باتباع الجنائز و (ص ۳۳۱) فی کتاب المظلم
 والنصب، باب نصر المظلم - و (ج ۲ ص ۴۴۴) فی کتاب النکاح، باب حق اجابة الوليمة والدعوة - و (ج ۲ ص ۸۳۲) فی کتاب الاشراف
 باب انيب الفضة وسلم (ج ۲ ص ۱۸۸) فی کتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال اناء الذهب والفضة على الرجال والنساء - والسائي (ج ۲
 ص ۲۹۶) فی کتاب الزينة، باب ذكر النهي عن الثياب القسية - وترمذی (ج ۲ ص ۱۰۸) فی ابواب الاداب، باب ما جاء فی تراعیل
 المعسر -

”حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات چیزوں کا حکم دیا اور سات چیزوں سے منع فرمایا ، جن سات چیزوں کا حکم دیا وہ یہ ہیں: ❶ بیمار کی عیادت کرنا ❷ جنازہ کے پیچھے چلنا ❸ چھینکنے والے کا جواب دینا ❹ سلام کا جواب دینا ❺ دعوت قبول کرنا ❻ قسم کھانے والے کی قسم پوری کرنا ❼ اور مظلوم کی مدد کرنا۔

اور جن سات چیزوں سے منع فرمایا وہ یہ ہیں: ❶ سونے کی انگوٹھی پہنے سے ❷ ریشم کے کپڑے سے ❸ موٹے ریشم سے ❹ باریک ریشم سے ❺ سرخ زین پوش استعمال کرنے سے ❻ کسی کے کپڑے سے ❼ اور چاندی کے برتن استعمال کرنے سے ، اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے چاندی کے برتن میں پینے سے منع فرمایا ، کیونکہ جو شخص دنیا میں چاندی کے برتن میں پیئے گا آخرت میں اُسے چاندی کے برتن میں پینا نصیب نہیں ہوگا۔“

ابرار المقسم

ابرار مقسم کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ یہ کام کریں ، اگر اس کام میں گناہ نہ ہو اور اس کی استطاعت میں ہو تو اس کو کر لینا چاہیے ۔

اور بعض نے کہا ہے کہ مقسم سے مراد حالف ہے یعنی کوئی شخص امر مستقبل پر قسم کھاوے اور کسی کو مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ مثلاً میں آپ سے جدا نہیں ہوں گا جب تک کہ تم فلاں کام نہ کرو پس اگر اس کام پر وہ قادر ہو اور اس میں معصیت نہ ہو تو اس کو وہ کام کر لینا چاہیے تاکہ اس کی قسم پوری ہو جائے (۴)

نصر المظلوم

مظلوم کی مدد کرنا واجب ہے اور اس حکم میں مسلمان ، ذمی اور مستامن سب برابر ہیں (۵) مدد سے بھی عام مراد ہے خواہ قوی ہو یا فعلی ہو ۔

(۴) شرح الطیبی ج ۳ ص ۲۸۹۔

(۵) اشعة اللمعات ج ۱ ص ۶۳۱۔

الحریرو الاستبرق والدیباچ

یہ تمام ریشمی کپڑوں کے اقسام ہیں اور رجال کے لیے ان کا استعمال ممنوع قرار دیا گیا ہے، اے ہی سونے کی انگوٹھی رجال کے لیے مطلقاً حرام ہے، اور چاندی کے برتن رجال اور نساء دونوں کے لیے مطلقاً حرام ہیں (۶)۔

المیثرۃ الحمراء

میثرہ وٹار سے ہے جس کے معنی روندھنے کے آتے ہیں اس ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں جس کو روئی یا اون سے بھردیتے ہیں اور سوار اسے زین پر ڈال کر اس پر بیٹھتے ہیں۔ اس کو اہل عجم نکبر اور رعونت کے طور پر استعمال کرتے تھے۔

میثرہ کی ممانعت اس وقت ہے جبکہ ریشمی ہو اور حمراء کی قید تغلیباً ہے اس لیے کہ عام طور پر اسی رنگ کا میثرہ استعمال کیا جاتا تھا اور اگر ریشمی نہ ہو صرف سرخ ہو تو اس کا استعمال مکروہ ہے، ہاں اگر نہ ریشمی ہو نہ سرخ ہو تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (۷)۔

القسی

یہ مصر میں دریا کے ساحل پر واقع ایک بستی کا نام ہے اور اسی کی طرف منسوب ہے۔ اس بستی میں ایک خاص قسم کے کپڑے بنائے جاتے تھے جو سوت اور ریشم سے مخلوط ہوتے تھے چونکہ اس میں ریشم کو ملایا جاتا تھا، اس لیے اس کے استعمال سے منع کیا گیا۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ دراصل ٹز تھا جس کے معنی ریشم کے ہیں قرب مخرج کی وجہ سے زاکوین سے بدل دیا گیا اس لیے اس سے مراد ریشمی کپڑے ہیں (۸)۔

فانه من شرب فیہافی الدنیالم یشرب فیہافی الاخرة

اگر یہ شرب استعمالاً ہے اور یہ شخص اسی عقیدہ پر مرا تو یہ شخص کافر ہوا اور ”لم یشرب فیہافی

(۶) شرح الطیسی ج ۳ ص ۲۸۹۔

(۷) شرح الطیسی (ج ۳ ص ۲۸۹ - ۲۹۰)۔

(۸) شرح الطیسی ج ۳ ص ۲۹۰۔

الآخرۃ“ کہنا ہے اس کے جہنمی ہونے سے اس لیے کہ کھانے ، پینے یا دوسرے کسی استعمال کے لیے چاندی کے برتن کا استعمال حرام ہے ۔ اور اگر استخلا نہیں ہے تب یہ ارشاد تغلیظاً اور تہدیداً فرمایا گیا ہے (۹)



﴿وَعَنْ ثَوْبَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا عَادَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ لَمْ يَزَلْ فِي خُرْفَةِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَرْجِعَ زَوَاهُ مُسْلِمٌ (۹*)۔﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی مسلمان اپنے کسی مسلمان بھائی کی عیادت کرتا ہے تو (گویا) وہ مسلسل جنت کے باغیچے میں رہتا ہے یہاں تک کہ لوٹ آئے۔“

خُرْفَةُ الْجَنَّةِ

خُرْفَةُ الْجَنَّةِ (بضم الخاء وسكون الراء) سے مراد یا تو باغیچہ ہے اور یا جنت کے فواکہ اور ثمار کو حاصل کرنا ہے (۱۰)۔ یعنی عیادت کرنے والا جب تک کہ بیمار کی عیادت سے فارغ ہو کر نہ آئے تو وہ برابر اللہ کی رحمتوں سے فیضیاب ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجے میں وہ اپنی اس انسانی ہمدردی کی بنا پر جنت کے باغیچوں اور ثمار کا مستحق ہو جاتا ہے۔



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدِّي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ

(۹) شرح الطیسی حوالہ بالا۔

(۹*) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۲ ص ۳۱۶-۳۱۸) فی کتاب البر والصلة والادب، باب فضل عیادة المریض۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۹۱) فی

ابواب الجنائز، باب ما جاء فی عیادة المریض۔ واحمد (ج ۵ ص ۲۸۳)۔

(۱۰) التعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۹۲۔

وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضٌ فَلَمْ تَعُدَّهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدُّهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ أَطْعِمْنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَنِي ذَلِكَ عِنْدِي يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تُسْقِنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ اسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَنِي ذَلِكَ عِنْدِي رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۰*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن فرمائیں گے کہ اے آدم کے بیٹے! میں بیمار پڑا تھا تو نے میری عیادت نہیں کی، بندہ عرض کرے گا میں آپ کی کیسے عیادت کرنا آپ تو سارے جہانوں کے پروردگار ہیں؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے تمہیں معلوم نہیں کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہو گیا تھا تم نے اس کی عیادت نہیں کی، کیا تمہیں معلوم نہیں اگر تم اس کی عیادت کرتے تو تم مجھے (یعنی میری رضا) اس کے پاس پاتے، پھر فرمایا کہ اے آدم کے بیٹے! میں نے تم سے کھانا مانگا لیکن تو نے مجھے کھانا نہیں کھلایا، بندہ عرض کرے گا کہ اے میرے رب! میں تجھے کھانا کس طرح کھلاتا جبکہ تو سارے جہانوں کا پروردگار ہے؟ حق تعالیٰ فرمائیں گے کہ تجھے علم نہیں کہ تم سے میرے فلاں بندے نے کھانا مانگا تھا، اگر تم اسے کھانا کھلاتے تو اس کا ثواب میرے پاس پاتے، پھر اللہ تعالیٰ فرمائیں گے اے آدم کے بیٹے! میں نے تم سے پانی مانگا لیکن تم نے مجھے پانی نہیں پلایا، بندہ عرض کرے گا کہ اے میرے پروردگار! میں تجھے کس طرح پانی پلاتا، جبکہ تو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، حق تعالیٰ فرمائیں گے تم سے میرے فلاں بندہ نے پانی مانگا تھا لیکن تم نے اسے نہیں پلایا، کیا تمہیں معلوم نہیں اگر تم اسے پانی پلاتے تو اس کے ثواب کو میرے پاس پاتے۔“

حدیث میں تین صورتیں ذکر کی گئی ہیں، پہلی صورت یعنی عیادت کے بارے میں یہ فرمایا کہ ”لوجدتنی عندہ“ کہ تو مجھے اس کے پاس پاتے جبکہ باقی دو صورتوں یعنی کھانا کھلانے اور پانی پلانے کے بارے میں فرمایا ”لوجدت ذلک عندی“ کہ تو اس کے ثواب کو میرے پاس پاتے۔ اس میں یہ بات بتلانا مقصود ہے کہ عیادت کرنے میں ان دونوں کی نسبت زیادہ ثواب ہے (۱۱)۔

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ بِعُودِهِ
وَكَانَ إِذَا دَخَلَ عَلَى مَرِيضٍ بِعُودِهِ قَالَ لَا يَبَاسَ طُورُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَقَالَ لَهُ لَا يَبَاسَ
طُورُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ كَلَّا بَلْ حُمِيَ نَفْسُكَ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ نَزِيرُهُ النَّبِيُّ ﷺ
فَنَعَمْ إِذَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۱۰).

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رسالی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے ، آپ کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ جب آپ کسی بیمار کی عیادت کے لیے تشریف لے جاتے تو فرماتے ”لاماس طہور ان شاء اللہ“ یعنی گھبرانے کی کوئی بات نہیں ان شاء اللہ یہ بیماری گناہوں سے پاکی کا ذریعہ ہے ، چنانچہ جب آپ نے اس اعرابی کو یہ دعا دی تو اس نے کہا کہ ایسی بات ہرگز نہیں بلکہ یہ ایک یوڑھے شخص پر جوش مارنے والا بتا رہے جو اسے قبر تک پہنچائے گا ، تو آپ نے فرمایا تب تو ایسا ہی ہوگا۔“

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ مریض جو آپ سے مرتبہ میں کم ہے خواہ کسی بھی اعتبار سے کم ہو اس کی عیادت کرنی چاہیے ، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نا سمجھ اعرابی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے جو آپ کے کمال تواضع کی میں دلیل ہے ۔

فنعلم اذن

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی سے اپنی ناراضی کا اظہار فرمایا کہ میں تو تمہارے سامنے بیماری کا ثواب بیان کر رہا ہوں کہ یہ بیماری گناہوں سے پاکی کا ذریعہ ہے لہذا تمہیں صبر کرنا چاہیے اور اللہ کی اس نعمت کا شکر ادا کرنا چاہیے مگر تم ناشکری کر رہے ہو لہذا اگر تمہارا یہی خیال ہے تو سمجھو لو کہ ایسا ہی ہوگا جس طرح تم کہہ رہے ہو ، کیونکہ کفران نعمت کرنے والے کی سزا یہی ہے کہ وہ اس نعمت سے محروم ہو جائے ۔

اعرابی کے اس رویہ کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے وہ کافر ہو لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ مسلمان تھا مگر نا سمجھی کی بنا پر بھار کی شدت میں یہ الفاظ اس کی زبان سے نکلے ۔



(۱۱۰) الحدیث احرارہ "بخاری" (ج ۱ ص ۵۱۱) فی کتاب المذنب باب علامات النبوة فی الاسلام۔ وی کتاب العرض (ج ۲ ص ۸۴۴)
باب عیادة الاعراب وی کتاب التوحید (ج ۲ ص ۱۱۱۳) باب فی المنیة والارادة۔

وَعَنْهَا بِحَقِّ قَالَتْ كَانَ إِذَا أَشْتَكَى الْإِنْسَانُ الشَّيْءَ مِنْهُ أَوْ كَانَتْ بِهِ قَرْحَةٌ أَوْ جَرَحٌ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِصْبَعِهِ بِسْمِ اللَّهِ تَرَبُّةٌ أَرْضَنَا بِرَبْقَةٍ بَعْضُنَا لِبِشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۱۰۰)۔

”حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بدن کے کسی حصہ کی تکلیف کی شکایت کرتا یا اس کے جسم پر بھوڑا یا زخم ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی الٹی رکھ کر یہ دعا فرماتے ”بسم اللہ تربة ارضنا برقۃ بعضنا لبشفا سقیمنا باذن ربنا“ یعنی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہمارے زمین کی مٹی ہے جو ہم میں سے بعض کے تھوک سے آلودہ ہے تاکہ ہمارے پروردگار کے حکم سے ہمارے بیمار کو شفا ہو جائے۔“

”قرحۃ“ (بفتح القاف وضمها) بھوڑے کو کہتے ہیں، ”جرح“ (بضم الجیم) زخم کو کہتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنا اعاب دھن لے کر مٹی سے مس کرنے کے بعد درد کی جگہ الٹی رکھ کر یہ کلمات پڑھا کرتے تھے، حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے شفاء عطا فرماتے تھے۔

بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرض اور درد کے لیے جھاڑ پھونک اور دم کرنا جائز ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ رتبیہ میں جو کلمات پڑھے جارہے ہیں ان کے معنی معلوم ہوں اور اس میں کوئی مضمون خلاف شرع نہ ہو۔

تربة ارضنا برقۃ بعضنا

علم طب سے معلوم ہوتا ہے کہ تھوک کا تبدیلی مزاج میں خاص اثر ہوتا ہے اور اس طرح اپنے وطن کی مٹی بھی اصل مزاج کو برقرار رکھنے میں خاص تاثیر رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ مسافر کو چاہیے اگر وہ اپنے ساتھ اپنے وطن کا پانی نہیں لے جاسکتا تو کچھ مٹی لے جائے جب کسی مقام پر پانی موافق نہ ہو تو اس مٹی میں سے کچھ اس پانی میں ڈال دیے اور جب وہ مٹی پانی کی تہ میں بیٹھ جائے تب پیے تاکہ تغیر مزاج سے محفوظ رہے (۱۲)۔

(۱۱۰۰) الحدیث اسر حدیثی (ج ۲ ص ۸۵۵) میں کتاب الطب باب رقیۃ السی علی اللہ علیہ وسلم۔ و مسلم (ج ۲ ص ۲۲۳) میں کتاب السلام باب استحباب الرقیۃ من العیس والنسلۃ والحمة والطرفۃ۔ و ابو داؤد (ج ۲ ص ۱۸۵ - ۱۸۸) میں کتاب الطب باب کیف الرقیۃ۔

(۱۲) شرح الطبیب ج ۳ ص ۲۹۳۔

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ارض سے مراد عام زمین ہے خواہ کہیں کی ہو (۱۲) اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے مراد مدینہ منورہ کی مبارک مٹی ہے جو شفاء مریض میں خاص تاثیر رکھتی ہے۔ اور ”ریقۃ بعضنا“ میں ”بعض“ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مراد ہے (۱۳)۔

علامہ نور پشٹی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حدیث مذکور کی تاویل میں متبادر الی الذہن یہ ہے کہ ”تربة ارضنا“ سے اشارہ حضرت آدم علیہ السلام کی خلقت کی طرف اور ”ریقۃ بعضنا“ سے اشارہ ہے نطفہ کی طرف جس سے انسان کی تخلیق کی جاتی ہے۔ تو گویا بزبان حال آہ و زاری کی جارہی ہے کہ اے پروردگار! جس کی اصل اول کو آپ نے مٹی سے پیدا فرمایا اور اس کے بعد اس کی اولاد کو حقیر پانی سے پیدا فرمایا جس کی شان یہ ہو اس کی شفاء آپ کے لیے آسان ہے آپ شفاء عطا فرمائیے (۱۵)۔



﴿وَعِنَهَا﴾ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اشْتَكَى نَفَثَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمَوْذَاتِ وَمَسَحَ عَنْهُ يَدَيْهِ فَلَمَّا اشْتَكَى وَجَعَهُ الَّذِي نُوفِيَ فِيهِ كُنْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ بِالْمَوْذَاتِ أَنِّي كَانَ يَنْفُثُ وَأَمْسَحُ بِيَدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۵*)۔

”حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیمار ہوتے تو معوذات کے ذریعہ اپنے اوپر دم کرتے ، اور اپنا ہاتھ بدن پر پھیرتے ، چنانچہ وہ بیماری جس میں آپ کی وفات ہوئی تو میں معوذات پڑھ کر آپ پر دم کرتی تھی جیسا کہ خود آپ معوذات کے ذریعہ اپنے اوپر دم فرمایا کرتے تھے ، اور میں آپ کا ہاتھ آپ کے بدن پر پھیرا کرتی تھی۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ جب گھروالوں میں سے کوئی بیمار ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معوذات پڑھ کر اس پر دم فرمایا کرتے تھے۔“

نفث کے معنی دم کرنے کے ہیں۔ معوذات واو کے کسرہ اور تشدید کے ساتھ ہے اور بعض نے نفث الواء بھی استعمال کیا ہے۔ اس سے مراد ”قل اعوذ برب الفلق“ اور ”قل اعوذ برب الناس“ ہے

(۱۲) التعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۹۴۔

(۱۳) اشعة اللمعات ج ۱ ص ۶۲۳۔

(۱۵) حوالہ ۱۱۔

(۱۵*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۶۳۹) فی کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته (ج ۲ ص ۷۵۰) فی کتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوذات و فی کتاب الطب (ج ۳ ص ۸۵۶) باب المرأة ترفی الرجل۔ و مسلم (ج ۲ ص ۲۲۲-۲۲۳) فی کتاب السلام، باب استحباب رقیۃ المریض۔ و ابوداؤد (ج ۲ ص ۱۸۹) فی کتاب الطب، باب کیف الرقی۔

لیکن حدیث میں بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں یا تو یہ کہا جائے گا کہ یہاں پر جمع کا صیغہ ”الاثنان فما فوقہما جماعة“ کے قاعدہ کے مطابق لایا گیا ہے ، یا یہ کہ آیتوں کے اعتبار سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے چونکہ ان دونوں سورتوں میں آیتیں متعدد ہیں ، یا یہ کہا جائے کہ ثقلیاً اس میں سورہ اخلاص بھی داخل ہے یہی قول زیادہ معتد ہے اور بعض حضرات نے سورہ کافروں کو بھی اس میں داخل کیا ہے۔ یعنی اگرچہ ان میں تعوذ کا صیغہ نہیں ہے لیکن معوذتین کو غالب قرار دے کر المعوذات جمع لائی گئی ہے۔ (۱۶)۔ حدیث مذکور سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ کلام اللہ کے ذریعہ دم کرنا سنت ہے (۱۷)۔



﴿وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُوذُ بِالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ أَعِيذُ كَمَا بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ وَيَقُولُ إِنَّ أَبَاكُمْ يُعَوِّذُ بِهَا إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ، وَفِي أَكْثَرِ نُسَخِ الْمَصَاحِفِ بِهَمَا عَلَى لَفْظِ التَّنْذِيرِ (۱۸*)﴾

”حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کلمات کے ذریعہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو اللہ کی پناہ میں دیتے تھے : ”اعیذ کما بکلمات اللہ التامۃ من کل شیطان وھامۃ ومن کل عین لامۃ“ یعنی میں تمہیں اللہ تعالیٰ کے کلمات تامہ کے ذریعہ ہر شیطان ، ہلاک کردینے والے زہریلے جانور اور نظر بد سے اللہ تعالیٰ کی پناہ میں دیتا ہوں ، اور آپؐ فرماتے تھے کہ تمہارے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کلمات کے ذریعہ اپنے بیٹے حضرت اسماعیل اور حضرت اسحاق علیہما السلام کو اللہ تعالیٰ کی پناہ میں دیتے تھے۔“

”ھامۃ“: اس زہریلے جانور کو کہتے ہیں جس کے کاٹے سے انسان مرجاتا ہے۔ جس زہریلے

(۱۶) التعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۹۴۔

(۱۷) شرح الطیبی ج ۳ ص ۲۹۴۔

(۱۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۴۷۷) فی کتاب الانبیاء ، باب یزفون النسلان فی المشی۔ وابوداود (ج ۲ ص ۲۹۵۔ ۲۹۶) فی

کتاب السنۃ ، باب فی القرآن والترمذی (ج ۲ ص ۲۶) فی کتاب الطب ، باب ما جاء فی الرقیۃ من العین۔

(۱۸*) قال العلامة الطیبی فی الشرح (ج ۳ ص ۲۹۶) وهو مشکل اللهم الا ان يجعل ”کلمات اللہ“ مجازاً من معلومات اللہ ، ومما تکلم بہ سبحانہ وتعالیٰ من الکتب المنزلة۔ والظاهر انه سهو من الکاتب۔

جانور کے کاٹے سے انسان نہیں مرتا اسے سامتہ کہتے ہیں ، اور بعض اوقات تمام حشرات الارض پر ”هوام“ کا اطلاق کرتے ہیں ۔ ”ومن كل عين لامة“ سے نظر بد مراد ہے اصل میں الم يلتم مستعمل ہوتا ہے جس کے معنی نزول کے آتے ہیں اس لیے ملمة ہونا چاہیے تھا مگر هامة کی رعایت سے لامۃ لایا گیا ۔



﴿وعنه وعن﴾ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُّهَا إِلَّا كَفَرَّ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۸**)۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو جب کوئی تعب ، رنج ، دکھ ، حزن ، ایذا اور غم پہنچتا ہے یہاں تک کہ اگر کاٹا چبھتا ہے ، تو اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ اس کے گناہوں کو دور فرما دیتے ہیں ۔“

”نَصَب“ بمعنی تعب ہے ۔ ”وَصَب“ اس بیماری کو کہتے ہیں جو طویل المیعاد ہو ۔ ”هَم“ حزن“ میں فرق کیا گیا ہے کہ ”حزن“ اس تکلیف کو کہتے ہیں جو لاحق ہو مافات پر ، یعنی اس نقصان پر جو واقع ہو چکا اور ”هَم“ وہ تکلیف جو مافات پر لاحق ہو یعنی وہ پریشانی اور تشویش جو مستقبل میں پیش آنے والے خطرات کی وجہ سے ہو ۔ ”اذی“ وہ تکلیف جو انسان کو دوسرے کی زیادتی سے پہنچے ۔ ”غم“ اس تکلیف کو کہتے ہیں جو دل کی تنگی کا باعث ہو اور ”شوكة“ کاٹے کو کہتے ہیں ۔



﴿وعنها﴾ قَالَتْ مَاتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي فَلَا أَكْرَهَ شِدَّةَ الْمَوْتِ لِأَحَدٍ أَبَدًا بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۸***)۔

(۱۸**) الحديث أخرجه البخاري (ج ۲، ص ۸۳۳) في كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض - ومسلم (ج ۲، ص ۳۱۹) في كتاب البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك - والترمذي (ج ۱، ص ۱۹۱) في أبواب الجنائز، باب ما جاء في ثواب المرض -

(۱۸***) الحديث أخرجه البخاري (ج ۲، ص ۶۳۹) في كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم وفاته - والنسائي (ج ۱، ص ۲۵۹) في كتاب الجنائز، باب شدة الموت -

”حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ اور ٹھوڑی کے درمیان وفات پائی، پس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی شخص کی موت کی سختی کو کبھی برا نہیں سمجھتی۔“

”حافنہ“ سینہ کے بالائی حصہ کو کہتے ہیں اور ”ذاقنہ“ ٹھوڑی کو کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب میں نے آپؐ کی موت کی شدت دیکھی تو مجھے یقین ہوا کہ موت کی شدت صرف گناہوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں ہوتی اور یہ سوء خاتمہ کی علامت نہیں ہے، بلکہ یہ کبھی بلندی درجات کے لیے بھی ہوتی ہے اور جسمانی قوت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے، آدمی جس قدر توانا اور طاقت ور ہوتا ہے عموماً روح کے نکلنے کے وقت اتنی ہی تکلیف زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موت کی آسانی کوئی شرافت اور بزرگی کی دلیل نہیں ہے، ورنہ یہ فضیلت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بطریق اولیٰ حاصل ہوتی (۱۹)۔



﴿وَعَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخِمَامَةِ مِنَ الذَّرْعِ تُفِيئُهَا الرِّيحُ تَصْرَعُهَا مَرَّةٌ وَتَعْدِلُهَا أُخْرَى حَتَّى يَأْتِيَهُ أَجَلُهُ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الْأَرْزَةِ الْجُذْيَةِ الَّتِي لَا يُصِيبُهَا شَيْءٌ حَتَّى يَكُونَ أَنْجِعَافُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۹*)۔﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن کی مثال کھیت کی نازک اور نرم شاخ کی سی ہے کہ بے ہوائیں جھلاتی ہیں کبھی تو اسے گرا دیتی ہیں اور کبھی اسے سیدھا کر دیتی ہیں یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، اور منافق کی مثال صدور کے درخت کی سی ہے اسے کوئی جھٹکا نہیں لگتا، یہاں تک کہ وہ دفعتاً زمین پر گر پڑتا ہے۔“

مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع

کھیت میں پودوں کی جو نازک شاخیں ہوتی ہیں وہ مراد ہیں اور ان کے ساتھ مومن کو تشبیہ دی

(۱۹) شرح الطبری ج ۳ ص ۲۹۸۔

(۱۹۰) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۲، ص ۸۳۳) فی کتاب المرض، باب ما جانی کفارة المرضی۔ و مسلم (ج ۲، ص ۳۶۵) فی کتاب صفة المنافقین و احکامهم، باب مثل المؤمن كالزراع و المنافق و الکافر كالارزة۔ و احمد فی مسنده (ج ۶، ص ۳۸۶)۔

ہے ”نفیثہا الريح“ کہ ہوائیں ان کو جھلاتی ہیں ”تَصْرَعَهَا مَرَّةً“ کبھی تو ان کو گراتی ہیں ، ”وتعدلها اخرى“ اور کبھی سیدھا کر دیتی ہیں ، لیکن وہ اپنی جگہ پر وقت کے آخری لمحہ تک کھڑی رہتی ہیں ، اسی طرح مومن کا حال ہے کہ کبھی تو وہ مصائب اور بیماریوں کا شکار ہوتا ہے ، اور یہ تمام مصائب اور بیماریاں اس کے گناہوں کے لیے کفارہ بنتی ہیں جو اس کے لیے سعادت ہے ۔ اور کبھی اس پر خوشی اور تندرستی کے حالات آتے ہیں اس طرح وہ اپنی زندگی کے ایام پورے کرتا رہتا ہے اور آخر وقت تک ایمان پر قائم رہتا ہے ۔

مثل المنافق كمثل الارزة المجذية

”الارزة“ (بفتح الهمزة وسكون الراء وبعد هاء زاي هذا هو الصحيح ، وقيل يجوز فتح الراء) یہ ایک درخت ہے جو صنوبر کے مشابہ ہے ، اکثر شارحین نے اس کو صنوبر کا درخت ہی قرار دیا ہے ، اور کہا ہے صنوبر اس کے پھل کا نام ہے ، صنوبر کا درخت بہت سخت ہوتا ہے اور زمین میں مضبوطی کے ساتھ گڑا ہوا ہوتا ہے اس لیے اس کی صفت آگے ”المُجذية“ (بضم الميم واسكان الجيم) بیان کی گئی ہے جو اجذیٰ یجذی (باب افعال) اور جذای جذو (باب نصر) سے ماخوذ ہے جس کے معنی ثبوت اور قیام کے ہیں ، (۲۰) اب مطلب یہ ہوا کہ جس طرح صنوبر کا درخت ایک جگہ پر مضبوطی کے ساتھ کھڑا رہتا ہے ، ہوا کی شدت اور تیزی سے متاثر نہیں ہوتا ۔ مگر وقت آنے پر یکبارگی زمین پر گر پڑتا ہے ۔ اسی طرح منافق کا حال ہے کہ وہ زندگی میں خوش اور تندرست رہتا ہے کوئی پریشانی اور بیماری اس پر نہیں آتی تاکہ اس کے لیے ثواب اور گناہوں کے کفارہ کا سبب بن سکے ، لیکن پھر اچانک موت کی وادی میں گر پڑتا ہے اور نفاق کی وجہ سے تباہ اور برباد ہو جاتا ہے ۔



❁ وعن ❁ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّهَدَاءُ خَمْسَةٌ الْمَجْطُوعُونَ وَالْمَبْطُونُونَ وَالْفَرِيقُ وَصَاحِبُ الْهَدْمِ وَالشَّهيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۰*)

(۲۰) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۲ ص ۱۹۸)

(۲۰*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۹۰) فی کتاب الاذان ، باب فضل التہجیر الی الظہر ۔ ومسلم (ج ۲ ص ۱۳۲) فی کتاب الامارۃ ، باب بیان الشہداء ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۲۰۴) فی ابواب الجنائز ، باب ماجاء فی الشہداء من ہم ۔ ومالک (ص ۱۱۳) فی کتاب صلاۃ الجماعۃ ، باب ماجاء فی العتمة والصبح ۔

”حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: شہدا پانچ ہیں: ❶ طاعون کی بیماری میں مرنے والا ❷ پیٹ کی بیماری میں مرنے والا ❸ پانی میں ڈوب کر مرنے والا ❹ دیوار یا چھت وغیرہ کے نیچے دب کر مرنے والا ❺ اللہ کے راستہ میں شہید ہونے والا“ -

اس حدیث میں شہداء کے اقسام کو بیان کیا گیا ہے - شہید حقیقی تو صرف وہی ہے جو اللہ کے راستے میں کفار سے قتال کرتے ہوئے اپنی جان قربان کر دے اور اپنے خون کے ذریعہ اللہ کی توحید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت دیتا ہے (۲۰**) -

اور باقی چار قسم کے شہیدوں کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ حکماً شہید کے درجہ میں ہیں - یعنی ان کی موت کے بے بسی کی حالت میں واقع ہونے کی بنا پر انھیں شہادت کا ثواب ملتا ہے -
حکمی شہیدوں کی اور بھی بہت قسمیں ہیں جن کو دوسری احادیث میں بیان کیا گیا ہے - اس لیے حدیث میں عدد مذکور حصر کے لیے نہیں ہے -

شہید کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں علماء نے مختلف باتیں بیان کی ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شہید کو شہید اس لیے کہتے ہیں کہ چونکہ اس کے پاس فرشتے حاضر ہوتے ہیں - اس میں اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف ”تَنْزِلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ الْأَتْخَافُؤُا وَلَا تَحْزَنُوا وَابْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ“ (۲۰**)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حالت شہادت میں شہید اللہ تعالیٰ کی ان نعمتوں کا مشاہدہ کرتا ہے جو اللہ نے اس کے لیے تیار کی ہیں اس لیے اسے شہید کہتے ہیں -

اور یا یہ کہا جائے کہ ان کی روہیں اللہ کے ہاں حاضر ہوتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ“ (۲۱)۔

(۲۰**) شرح الطیبی ج ۳ ص ۳۰۰۔

(۲۰**) سورة حم السجدة رقم الاية: ۳۰۰ - ۳۰۱۔

(۲۱) سورة ال عمران رقم الاية: ۱۶۹۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ أَسْتَكَى مِنْكُمْ شَيْئًا أَوْ أَسْتَكَاهُ أَخٌ لَهُ فَلْيَقُلْ رَبَّنَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ تَقْدَسَ أَسْمُكَ أَمْرُكَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ كَمَا رَحِمَتِكَ فِي السَّمَاءِ فَأَجْعَلَ رَحْمَتِكَ فِي الْأَرْضِ اغْفِرْ لَنَا حُوبَنَا وَخَطَايَانَا أَنْتَ رَبُّ الطَّيِّبِينَ أَنْزِلْ رَحْمَةً مِنْ رَحْمَتِكَ وَشِفَاءً مِنْ شِفَائِكَ عَلَى هَذَا الْوَجْعِ فَيَبْرَأَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۱*)﴾

”حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ تم میں سے اگر کسی کو کوئی تکلیف ہو یا اس کے بھائی کو کوئی تکلیف ہو تو اسے چاہیے کہ وہ دعا پڑھے ہمارا پروردگار اللہ ہے جو آسمان میں ہے ، تیرا نام پاک ہے ، تیری حکومت آسمان و زمین دونوں میں ہے ، جیسی تیری رحمت آسمان میں ہے ویسی ہی تو اپنی رحمت زمین پر نازل فرما ، ہمارے چھوٹے بڑے گناہ معاف فرما ، تو پاکیزہ لوگوں کا پروردگار (یعنی ان کا محب اور کار ساز) ہے ، اپنی رحمت میں سے (جو ہر چیز کو محیط ہے) رحمت نازل فرما اور اس بیماری سے اپنی شفا عنایت فرما ، تو (ان شاء اللہ) وہ بیمار تندرست ہو جائے گا“۔

”حوبنا“ بضم الحاء اور بفتح الحاء دونوں طرح مستعمل ہے ، بعض حضرات نے فرمایا بفتح اہل حجاز کی لغت ہے اور بالضم بنی تسمیم کی لغت ہے ۔ گناہ کے معنی میں ہے ۔ اور کبھی حزن ، وحشت ، جلد ، وجع ، ہلاک اور بلاء کے معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے اگر مذکورہ معانی میں سے کوئی معنی مراد لیے جائیں تو مطلب ہوگا ، اغفر لنا موجب حوبنا یا سبب حوبنا (۲۲)۔

الفصل الثالث

﴿وَعَنْ ثَوْبَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَكُمْ الْحُمَّى فَإِنَّ

(۲۱*) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۲، ص ۱۸۶) فی کتاب الطب، باب کیف الرقی۔

(۲۲) اشعة اللمعات ج ۱ ص ۶۳۰۔

الْحَمِي قُطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلْيُطْفِئْهَا عَنْهُ بِالْمَاءِ فَلْيَسْتَنْقِعْ فِي نَهْرٍ جَارٍ وَلْيَسْتَقْبِلْ جَرِيَّتَهُ فَيَقُولُ
 بِسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ اشْفِ عَبْدَكَ وَصَدِّقَ رَسُولِكَ مَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلِيَنْغَمِسَ
 فِيهِ ثَلَاثَ غَمَسَاتٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي ثَلَاثٍ فَخُمْسٌ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي خُمْسٍ فَسَبْعٌ
 فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي سَبْعٍ فَتَسْعٌ فَإِنَّهَا لَا تَسْكَدُ لِحَاوِزِ اسْعَاءٍ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ
 هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ (۲۲*) -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کو بخار ہو جائے تو چونکہ بخار آگ
 کا ایک ٹکڑا ہے اس لیے اسے پانی سے بجھانا چاہیے ، پس چاہیے کہ وہ نہر جاری میں اترے اور پانی کے
 بہاؤ کی طرف کھڑا ہو کر یہ دعا پڑھے : ”بسم اللہ اللہم اشفِ عبدک وصدق رسولک“ یعنی میں اللہ کے
 بابرکت نام سے شفا طلب کرتا ہوں ، اے اللہ اپنے بندہ کو شفا عطا فرما اور اپنے رسول کو (ان کے قول میں
) سچا کر دے ، یہ عمل نماز فجر کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے کرے اور تین دن تک پانی میں تین
 غوطے لگائے ، اگر تین دن میں صحت یاب نہ ہوا تو پھر پانچ دن تک (یہ عمل) کرے اگر پانچ دن میں
 بھی تندرست نہ ہوا تو پھر سات دن تک (یہ عمل) کرے اور اگر سات دن میں بھی تندرست نہ ہوا تو
 پھر نو دن تک (یہ عمل) کرے ، اللہ تعالیٰ کے حکم سے بخار نو دن سے تجاوز نہیں کرے گا“ -

اس حدیث میں جو بخار کے علاج کے لیے خاص طریقہ غسل کا مذکور ہے یہ صفراوی بخار کے
 لیے ہے جو عام طور سے اہل حجاز کو ہوتا ہے - عام نہیں ہے اس لیے کہ بخار کے بعض اقسام وہ بھی ہیں
 جن میں غسل مضر ہوتا ہے (۲۳) -



❁ وعن أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَعُودُ مَرِيضًا إِلَّا بَعْدَ ثَلَاثِ رَوَاهُ
 ابْنُ مَاجَهَ وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ (۲۳*)

(۲۲*) الحدیث أخرجه الترمذی (ج ۲، ص ۲۸) فی اواخر ابواب الطب، باب بلاتر جمعة -

(۲۳) اشعة اللمعات ج ۱ ص ۶۳۹ -

(۲۳*) الحدیث أخرجه ابن ماجه (ص ۱۰۴) فی ابواب ماجه فی الجنائز، باب ماجاء فی عیادة المریض - والبیہقی فی شعب الایمان (ج ۶، ص ۵۴۲) فصل فی آداب العیادة -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تین دن کے بعد بیمار کی عیادت فرماتے تھے“ -

جسور علماء فرماتے ہیں کہ مریض کی عیادت کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے ، اس لیے کہ عیادت کا حکم مطلق ہے چاہے ابتداء مرض میں ہو یا آخر میں ہو اور اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے ، اس لیے کہ اس میں ایک روای مسلمہ بن علی ہے جو کہ متروک ہے - بعض محدثین نے تو اس کو موضوع کہا ہے اور اللاحاق فرماتے ہیں کہ یہ حدیث باطل ہے (۲۴) -



﴿ وعن أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِيَادَةُ فَوَاقٍ نَاقَةٌ وَفِي رِوَايَةٍ مَعْبُودِ بْنِ الْمُسَيَّبِ مَرْسَلًا أَفْضَلُ الْعِيَادَةِ مُرْعَةُ الْإِبْيَامِ رَوَاهُ الْإِبْرَاهِيمِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ (۲۴*)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عیادت اس وقفے کے برابر ہے جو اوٹنی کا دودھ نکالنے کے وقت دودھ اترنے کے انتظار میں ہوتا ہے - اور حضرت سعید بن مسیب کی روایت کے (جو بطریق ارسال منقول ہے) یہ الفاظ ہیں کہ بہتر عیادت وہی ہے جس میں عیادت کرنے والا جلد اٹھ کھڑا ہو - “

العیادة فواق ناقة

علماء نے فواق ناقة کے مختلف معانی بیان کیے ہیں :

ایک یہ کہ اوٹنی کا دودھ دہا جائے صبح کو اور پھر دہا جائے شام کو ، اس درمیانی وقفہ کو فواق ناقة کہتے ہیں -

دوسرا یہ کہ دودھ دہا جائے ایک برتن میں جب وہ بھر جائے اس کو رکھ کر پھر دہا جائے دوسرے برتن میں ، یہ درمیان کا وقفہ فواق کہلاتا ہے -

تیسرا یہ کہ ایک مرتبہ دودھ دہا پھر ذرا رک کر بچے کو تھنوں سے لگادیا تاکہ دودھ خوب اترے پھر دوسرا شروع کر دے ، اس وقفہ کا نام فواق ہے -

چوتھا یہ کہ ایک مرتبہ تھن سے دودھ کھینچنے کے بعد دوسری مرتبہ دودھ کھینچنے کے درمیانی وقفہ کو فواق ناقة کہتے ہیں (۲۵) -

(۲۴) اشعة الممعات ج ۱ ص ۱۵۰ - ۱۵۱ -

(۲۴*) الحدیث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (ج ۶ ص ۵۴۲ - ۵۴۳) فصل في آداب العيادة -

(۲۵) دیکھئے مجمع بحار الانوار ج ۳ ص ۱۸۲ -

حدیث کو آخری تینوں معانی میں سے کسی ایک معنی پر حمل کیا جائے گا، اس لیے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے وقفہ بہت زیادہ ہے جو اس مقام کے مناسب نہیں ہے۔
چنانچہ اس مذکورہ روایت کے ساتھ ہی حضرت سعید بن المسیبؒ کی مرسل روایت ہے، ”افضل العیادة سرعة القیام“ کہ عیادت کرنے والے کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ مریض کے پاس زیادہ دیر تک نہ بیٹھے تاکہ مریض کو تکلیف نہ ہو۔

باب تمنی الموت

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِلَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتَبَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۵*) -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص موت کی تمنا نہ کرے، کیونکہ اگر وہ نیکو کار ہے تو ہو سکتا ہے کہ (درازی عمر کی وجہ سے) اس کے نیک اعمال میں زیادتی ہو جائے اور اگر بدکار ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ توبہ کر کے اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی حاصل کرے۔“

لا يتمنى احدكم الموت

اس حدیث میں موت کی تمنی سے منع کیا گیا ہے۔ ایک مطلب تو یہ ہے۔ کہ جیسا کہ ثور

(۲۵*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۲، ص ۸۴۶) فی کتاب المرضی، باب نہیں تمنی المریض الموت و (ج ۲، ص ۱۰۶۴) فی کتاب التمنی باب ما یکره من التمنی۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۵۸) فی کتاب الجنائز، باب تمنی الموت۔ واحمد (ج ۲، ص ۲۶۴)۔

حضرت انسؓ کی حدیث میں تصریح ہے جو آگے آرہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا یتمنن احدکم الموت من ضراصابہ“۔ کہ کسی دنیاوی مصیبت اور پریشانی سے گھبرا کر موت کی تمنا کرنا ممنوع ہے۔ لہذا اگر دین میں فساد کا اندیشہ ہو تو پھر ممنوع نہیں ہے (۲۶)۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی لقاء کے شوق سے موت کی تمنا کرنا جائز اور پسندیدہ ہے۔

اور یا پھر یہ کہا جائے کہ مطلقاً یہ امر پسندیدہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ نیکو کار ہے تو اس کے لیے نیکیوں میں اضافہ کرنے کی گنجائش ہے اور اگر بدکار ہے تو اس کے لیے توبہ کرنے کی گنجائش باقی ہے۔ تمنا جس کی مانعت حدیث میں کی گئی ہے وہ اور چیز ہے اور شوق لقاء رب جو محمود اور مطلوب ہے امر آخر ہے۔ باقی اگر دین کو محفوظ رکھنا ممکن نہ رہے تو موت کی تمنا کرنا درست ہے۔



❀ وعن ❀ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ فَقَالَتْ عَائِشَةُ أَوْ بَعْضُ أَزْوَاجِهِ إِنَّا لَنَكْرَهُ الْمَوْتَ قَالَ لَيْسَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ بُشِّرَ بِرِضْوَانِ اللَّهِ وَكَرِهَتْهُ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ فَأَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ وَأَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا حَضَرَ بُشِّرَ بِعَذَابِ اللَّهِ وَعُقُوبَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ فَكَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ وَكَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۶*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی ملاقات کو ناپسند کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی ملاقات کو ناپسند فرماتے ہیں، (یہ ارشاد سن کر) حضرت عائشہؓ یا آپؐ کی کسی اور زوجہ مطہرہ نے عرض کیا کہ ہم تو موت کو ناپسند کرتے ہیں، آپؐ نے فرمایا یہ مطلب نہیں ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب کسی

(۲۶) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۲ ص ۲۱۱)۔

(۲۶*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۹۶۳) فی کتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه۔ ومسلم (ج ۲ ص ۴۴۳) فی کتاب الذکر والدعاء، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه۔ والنسائی (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب الجنائز، باب فیمن أحب لقاء الله۔ والترمذی (ج ۱ ص ۲۰۴-۲۰۵) فی ابواب الجنائز، باب فیمن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه۔

مومن کی موت کا وقت قریب آتا ہے تو اسے اللہ تعالیٰ کی رضا اور اس کی کرامت کی خوشخبری دی جاتی ہے، چنانچہ یہ اس چیز سے جو اس کے آگے آنے والی ہے زیادہ کسی اور چیز کو محبوب نہیں رکھتا، اس لیے یہ اللہ تعالیٰ کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں، اور جب کافر کی موت کا وقت قریب آتا ہے تو اسے عذاب اور عقوبت کی خبر دی جاتی ہے، چنانچہ وہ اس چیز سے جو اس کے آگے آنے والی ہے زیادہ کسی اور چیز کو ناپسند نہیں کرتا اس لیے وہ اللہ تعالیٰ کی ملاقات کو ناپسند کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کی ملاقات کو ناپسند فرماتے ہیں۔“

ان جملوں کی تفسیر خود حدیث میں مذکور ہے کہ اس سے نزع کے عالم میں ملاقات کی محبت اور کراہت لقاء مراد ہے جو ملائکہ رحمت اور ملائکہ عذاب کے ظاہر ہونے پر پیدا ہوتی ہے۔
یا پھر یہ کہا جائے کہ کراہت لقاء سے مراد دنیوی خواہشات میں استغراق اور حیاتِ دنیویہ کو آخرت پر ترجیح دینا ہے۔ موت کی کراہت یعنی خوفِ موت جو ایک فطری چیز ہے یہ مراد نہیں ہے۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ بُرَيْدَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنُ يَمُوتُ بِعَرَقِ الْجَبِينِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ (۲۶**)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن پیشانی کے پسینہ کے ساتھ مرتا ہے۔“

المؤمن يموت بعرق الجبین

علماء نے اس حدیث کے کئی مطالب بیان کیے ہیں۔
ایک یہ کہ موت کے وقت پیشانی پر پسینہ کا ذکر شدتِ سکراتِ موت سے کنایہ ہے جو کہ مومن کے حق میں رحمت ہے، کیونکہ یہ شدتِ تکفیرِ ذنوب اور رفعِ درجات کا باعث ہوتی ہے۔
بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ محنت و مشقت سے کنایہ ہے یعنی مومن آخری دم تک طلبِ حلال،

(۲۶**) الحدیث اخر جہ السانی (ج ۱، ص ۲۵۹) فی کتاب الجنائز، باب علامة المؤمن۔ والترمذی (ج ۱، ص ۱۹۲) فی ابواب الجنائز، باب بلامر جمعة، وابن ماجه (ص ۱۰۵) فی ابواب ماجه فی الجنائز، باب ماجه فی المؤمن یؤجر فی النزع۔

نیکوئوں اور طاعات میں محنت اور کوشش کرتا رہتا ہے۔ کبھی بھی طاعات میں دھیلا پن اختیار نہیں کرتا۔ بعض حضرات نے حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا ہے کہ موت کے وقت پیشانی پر پسینہ کا آنا ایمان پر خاتمہ کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔

بعض حضرات نے ایک اور مطلب بیان کیا ہے کہ یہ کنایہ ہے موت کی آسانی سے کہ مومن کو موت کے وقت زیادہ شدت اور مشقت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ پیشانی کو پسینہ ہی آتا ہے (۲۷)۔

باب ما یقال عند من حضر الموت

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ﴾ (۲۷)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی قریب الموت ہو اے ”لا الہ الا اللہ“ کی تلقین کرو۔“

لَقِنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
بعض حضرات نے موتی کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا ہے کہ اس سے مراد میت ہے اور تلقین

(۲۷) دیکھیے مرقات: ج ۳ ص ۸۔

(۲۷) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۳۰۰) فی کتاب الجنائز باب تلقین المحتضر لا الہ الا اللہ۔ والنسائی (ج ۱ ص ۲۵۸ - ۲۶۹) فی کتاب الجنائز باب تلقین الميت۔ و ابوداؤد (ج ۲ ص ۸۸) فی کتاب الجنائز باب فی التلقین، والترمذی (ج ۱ ص ۱۹۲) فی ابواب الجنائز باب ما جاء فی تلقین المریض عند الموت۔ و ابن ماجہ (ص ۱۰۴) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی تلقین العیت لا الہ الا اللہ۔ ملحوظہ: روی النسائی و ابوداؤد و الترمذی عن ابی سعید الخدری فقط۔

سے تلقین القبور مراد ہے (۲۸)، تلقین القبور میں یہ ہوتا ہے کہ دفن کے بعد اس خیال سے کہ تلقین کی جاتی ہے کہ میت منکیر نکیر کو صحیح جواب دے سکے لیکن علماء محققین نے اس کو اختیار نہیں کیا۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہاں پر باعتبار مایول الیہ کے معنی مجازی مراد ہیں (۲۹)۔ یعنی جب کسی کی موت کا وقت قریب ہو تو اس کے پاس بیٹھ کر قدرے بلند آواز سے کلمہ طیبہ پڑھا جائے اس کو حکم کرنا یا اصرار کرنا یہ کسی طرح مناسب نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ اس وقت کی کیفیت میں انکار کر بیٹھے۔

باب غسل الميت وتكفينه

الفصل الاول

عن * أم عطية قالت دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نغسل ابنته فقال اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك بساء وسدر وأجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور فإذا فرغتن فأذني فلما فرغنا آذناه قال لي إني أحقوه فقال أشعريها إياه ، وفي رواية اغسلنها وترا ثلاثا أو خمسا أو سبعا وأبدأن بميامنهما ومواضع الأضوء منها وقالت فضفرنا شعرها ثلاثة قرون فألقيناها خلفنا

متفق عليه (٢٩*)

”حضرت ام عطیہؓ فرماتی ہیں کہ ہمارے پاس رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے جبکہ ہم آپؐ

(۲۸) دیکھیے مرقات (ج ۴ ص ۱۶)۔

(۲۹) دیکھیے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۳۳۷)۔

(۲۹) دیکھیے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۲۳۷)۔
(۲۹۰) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۱۶۷) فی کتاب الجنائز، باب غسل المیت ووضوءہ بالماء والسدر و باب ما یتحب ان یفعل فی ترابہ
ومسلم (ج ۱ ص ۲۰۳ - ۳۰۵) فی کتاب الجنائز، باب غسل المیت وتر اثلاثا و خمسا - والنسائی (ج ۱ ص ۲۶۶) فی کتاب الجنائز، باب
غسل المیت بالماء والسدر و باب غسل المیت وقرأ - وابوداؤد (ج ۲ ص ۹۲) فی کتاب الجنائز، باب کیف غسل المیت - والترمذی (ج ۱ ص ۱۹۳)
فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی غسل المیت - وابن ماجہ (ص ۱۰۵) فی ابواب ماجاء فی غسل المیت، باب ماجاء فی غسل المیت - ومالك
ص ۲۰۳ - ۲۰۴) فی کتاب الجنائز، باب غسل المیت - واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۴۰۶)۔

کی بیٹی (حضرت زینب) کو سلا رہے تھے ، آپؐ نے فرمایا تم تین مرتبہ یا پانچ مرتبہ اور اگر مناسب سمجھو (یعنی ضرورت ہو) تو اس سے بھی زیادہ اسے پانی اور بیری کے پتوں سے سلاؤ ، اور آخری مرتبہ میں کانور یا فرمایا کہ کانور کا کچھ حصہ (پانی میں) ڈال دینا ، اور جب تم (سلائے سے) فارغ ہو جاؤ تو مجھے خبر دینا ، چنانچہ جب ہم فارغ ہو گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع کر دی گئی ، آپؐ نے اپنا تہبند ہماری طرف بڑھا دیا اور فرمایا کہ اس تہبند کو اس کے بدن سے لگا دو (یعنی اس تہبند کو اس طرح کفن کے نیچے رکھ دو کہ وہ زینبؓ کے بدن سے لگا رہے) اور ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے طاق یعنی تین بار یا پانچ بار یا سات بار غسل دو اور غسل اس کی دائیں طرف سے اور اس کے اعضائے وضوء سے شروع کر دو ، حضرت ام عطیہؓ فرماتی ہیں کہ ہم نے ان کے بالوں کی تین چوٹیاں گوندھ کر ان کے پیچھے ڈال دیں ۔“

غسل میت

میت کو غسل دینا واجب علی الکفایہ ہے ، اور وجوب کا ثبوت حدیث اور اجماع امت سے ہے ۔

حدیث میں ہے ”للمسلم علی المسلمہ ست حقوق (و ذکر منها) اذا مات ان یغسلہ“....

اسی طرح اس کے وجوب پر تمام امت کا اجماع ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ نے وجوب علی الکفایہ پر

علماء کا اجماع نقل کیا ہے ۔

امام مالکؒ سے سنت ہونا بھی مقول ہے ، مگر اس سے مراد سنت مؤکدہ ہی ہے جو واجب کے

قریب ہے (۲۰) ۔

لیکن یہ خیال رہے کہ ایک مرتبہ غسل دینا وجوب علی الکفایہ ہے تین مرتبہ مسنون ہے ۔ اگر

ضرورت پڑے تو تین سے زیادہ مرتبہ غسل دیا جائے گا ، لیکن اس میں بھی ایثار کو اختیار کیا جائے گا ۔

بلا ضرورت تین سے زیادہ مرتبہ غسل دینا مکروہ ہے ۔

حدیث میں جو یہ فرمایا گیا ہے : ”اغسلہا ثلاثاً و خمساً و اکثر من ذلک ان رایتہ ذلک“.... اس

کا یہی مطلب ہے ، اس لیے کہ اس میں کلمہ ”او“ ترتیب کے لیے ہے تخفیر کے لیے نہیں ہے (۲۱) ۔

(۲۰) التعلیق المسیح ج ۲ ص ۲۳۱ ۔

(۲۱) شرح الطبری ج ۳ ص ۳۵۲ ۔

ونحن نغسل ابنته

علامہ تورپشتی نے فرمایا کہ یہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا واقعہ ہے جو ۸ھ میں فوت ہوئی ہیں ، جبکہ ابن عبدالبر نے اس کو حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا واقعہ بتلایا ہے جو ۹ھ میں فوت ہوئی ہیں (۲۲)۔ لیکن رافع یہ ہے کہ یہ حضرت زینب کا واقعہ ہے ، اس لیے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت زینب کی تصریح موجود ہے (۲۳)۔

فالقی الینا حقوہ

”حقوہ“ فتح الحاء وبالكسر دونوں طرح مستعمل ہے ۔ اصل میں مقدر ازار کو کہتے ہیں ۔ لیکن یہاں پر مجازاً ازار کو مراد لیا گیا ہے (۲۴)۔

أشعرنہا ایاء

شعار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو جسم سے ملا ہوا ہو۔ ”أشعرن“ باب افعال سے امر کا صیغہ ہے۔ ”باضمیر“ کا مریع حضرت زینب بیس اور ”ایاء“ میں ضمیر حقو کی طرف لوٹ رہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینب کے لیے شعار بنادو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبرکاً اپنے ازار کو حضرت زینب کے لیے شعار بنانے کے واسطے عنایت فرمایا تھا (۲۵)۔

فضفرنا شعرها ثلاثة قرون

اس سے امام شافعی امام احمد اور امام اسحاق نے استدلال کیا ہے کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیگی اور دو تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی۔

(۲۲) دیکھئے التعلیق المسیح (ج ۲ ص ۲۳۱) امام ابن عبدالبر کے قول کی تائید ابن امام کی اس روایت سے ہوتی ہے ، عن ام عطیة قالت دخل علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن نغسل لہنا ام کلثوم .. الخ سر من ماحہ (ص ۱۰۵) باب ما جاء غسل العمت۔
(۲۳) ہذا صحیح مسلم میں ہے ، عن ام عطیة قالت لعمامت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اغسلہا ... الخ صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۰۵۔

(۲۴) التعلیق المسیح (ج ۲ ص ۱۱۷)۔

(۲۵) دیکھئے مرفعات (ج ۲ ص ۲۲)۔

حضرات حنفیہ ضرر اس کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ یہ عمل زینت کے لیے ہوتا ہے اور میت اس سے بے نیاز ہے ، بس بالوں کو دو حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ کو سینے کی دائیں جانب اور دوسرے کو سینے کی بائیں جانب ڈال دینا چاہیے ۔

جہاں تک تعلق ہے حدیث کا اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا ، بلکہ حضرت ام عطیہؓ نے اپنا فعل نقل کیا ہے ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نہ حکم موجود ہے نہ تقریر ، اس لیے اس کو ست نہیں کہا جائے گا (۳۶) ۔



﴿ وعن عائشة قالت إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة أثواب بمانية بيض سحولية من كرسف لئلا فيها قميص ولا عمامة متفق عليه ﴾ (*)

”حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفن دیا گیا جو سفید مینے اور سول کی بنی ہوئی روئی کے تھے ، نہ ان میں قمیص تھی اور نہ پگڑی تھی۔“

سحولية

”سحولية“ بفتح السين اور بالضم دونوں طرح استعمال ہوتا ہے ، اگر سین کے فتح کے ساتھ ہو تو یہ منسوب ہے سحول کی طرف اور یہ مینے کی ایک بستی کا نام ہے ۔ اور اگر یہ سین کے ضمہ کے ساتھ ہو تو یہ جمع ہے سحل کی اور سحل صاف سفید کپڑے کو کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ سحول بالفتح دھوبی کو کہتے ہیں اور اس سے مراد دھلے ہوئے کپڑے ہیں ۔ اور بعض حضرات نے بالضم کو بھی قریہ کی طرف منسوب بتایا ہے (۱) ۔

(۳۱) دیکھیے عمدة القاری (ج ۸ ص ۳۳)۔

(۳۲) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۶۹) فی کتاب الجنائز ، باب الثیاب البيض للکفن - ومسلم (ج ۱ ص ۳۰۵ - ۳۰۶) فی کتاب الجنائز۔

فصل فی کفن الميت فی ثلاثة أثواب وان لم یقدر ففی ای ثوب حسن - والنسائی (ج ۱ ص ۲۶۸) فی کتاب الجنائز ، باب کفن النبی ﷺ۔

وابوداؤد (ج ۲ ص ۹۳) فی کتاب الجنائز ، باب فی الکفن - والترمذی (ج ۱ ص ۱۹۳ - ۱۹۵) فی ابواب الجنائز ، باب ماجاء فی کفن النبی

صلی اللہ علیہ وسلم - وابن ماجه (ص ۱۰۶) فی ابواب ماجاء فی الجنائز ، باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم - ومالک (ص ۲۰۳ - ۲۰۵)

فی کتاب الجنائز ، باب ماجاء فی کفن الميت - واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۲۰)۔

(۱) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۳ ص ۳۵۲۔

من کرسف

کرسف اصل میں روئی کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر سوئی کپڑا مراد ہے۔

کفن مسنون میں اختلاف فقہاء

حدیث کا یہ جملہ ”لیس فیہا قمیص ولا عمامة“ حضرات شوافع اور حنابلہ کے لیے حجت ہے ان کے نزدیک کفن میں افضل تین لفافے (چادریں) ہیں۔ ”ولا یزید علیہا ولا ینقص منها“ (۲)۔
امام ترمذی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اکثر صحابہ کا عمل اس پر نقل کیا ہے (۳)۔
حضرات مالکیہ مرد کے حق میں پانچ تک کے استحباب کے قائل ہیں، وہ پانچ کپڑے یہ ہیں تین لفافے (چادریں) ایک قمیص اور ایک عمامہ (۴) ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جس کو سعید بن مسروق نے نقل کیا ہے: ”انہ کفن ابنہ واقدا فی خمسة اثواب قمیص و عمامة و ثلاث لفائف“ (۵)۔
حضرات حنفیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ کفن تین کپڑوں میں دیا جائے ازار، قمیص اور لفافہ (۶) لیکن میت کی قمیص احیاء کی قمیص سے بالکل مختلف ہوتی ہے جس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ سلی ہوئی ہوتی ہے، بس اتنا ہے کہ اس کے دو پاٹ کر کے درمیان سے پہاڑ کر ایک کو میت کی پشت پر ڈال دیا جاتا ہے اور دوسرا حصہ میت کے سینے پر ہوتا ہے۔

دلائل احناف

۱۔ حنفیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، جس کے الفاظ مستدرک حاکم میں اس طرح ہیں: عن عبد اللہ بن مسعودؓ ”قال اذا انامت فاجعلوا فی آخر غسلی کافورا و کفونی فی بردین و قمیص فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل بہ ذلک“ (۷)۔

(۲) دیکھیے المعنی لابن قدامة: ج ۲/ ص ۱۶۹۔

(۳) جامع ترمذی: ج ۱/ ص ۱۹۳-۱۹۵، ”باب ماجاء فی کم کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“۔

(۴) للمالکیة فی تفسیر الخمس قولان احدهما ما ذکر فی المتن وثانیہما ”ازار و قمیص و لفافتان و عمامة“ انظر بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی بذیل الفتح الربانی: ج ۴/ ص ۱۷۷۔

(۵) دیکھیے عمدة القاری: ج ۸/ ص ۵۰۔

(۶) دیکھیے بدائع الصنائع: ج ۱/ ص ۳۰۶۔

(۷) دیکھیے مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۷۸)۔

امام جاکم اور حافظ ذہبی نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ حدیث حسن ضرور ہے۔

۲۔ اسی طرح نسائی میں عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”قال لمات عبد الله بن أبي جاء ابنة الى النبي صلى الله عليه وسلم.... فقال اعطني قميصك حتى اكفنه فيه وصل عليه واستغفر له فاعطاه قميصه“ (۸)

۳۔ ایسے ہی حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ہے، جس کو ابن عدی نے الکامل میں نقل کیا ہے: ”كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب قميص وازار ولقافة“ (۹)۔

۴۔ ہمارا ایک استدلال حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے: عن ابن عباس قال ”كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب نجرانية الحلة ثوبان وقميصه الذي مات فيه“ (۱۰)۔
جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا مقصود مستقل اور نئی قمیص کی نفی کرنا ہے (۱۱)۔ جو قمیص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہنے ہوئے تھے جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت میں مذکور ہے وہ آپ کے کفن میں شامل تھی۔ لہذا قمیص کے سلسلہ میں یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں ہے۔



❖ وعن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه رواه مسلم (۱۱*)۔

”جب تم اپنے بھائی کو کفن پہناؤ تو وہ اچھا ہونا چاہیے۔“
”فلیحسن کفنه“ سے مراد ظاہر اور پاکیزہ ہونا ہے، گران ہونا مراد نہیں ہے، اس لیے کہ خود حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے: ”لأتغالوا في الكفن فانه يسلب سلباً“

(۸) سنن نسائی: ج ۱/ ص ۲۶۸-۲۶۹۔

(۹) الکامل لابن عدی: ج ۴/ ص ۴۶۔

(۱۰) سنن ابی داؤد: ج ۲/ ص ۹۳۔

(۱۱) دیکھئے بدائع الصنائع: ج ۱/ ص ۳۰۶۔

(۱۱*) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱/ ص ۳۰۶) فی کتاب الجنائز، فصل فی کفن المیت۔ و ابوداؤد (ج ۲/ ص ۹۳) فی کتاب الجنائز، باب فی

الکفن۔ والنسائی (ج ۱/ ص ۲۶۶) فی کتاب الجنائز، باب الامر بتحصین الکفن۔ واحمد (ج ۳/ ص ۲۹۵)۔

سریعاً۔ یعنی زیادہ قیمتی کفن مت دو اس لیے کہ وہ بہت جلد ختم ہو جانے والا ہے۔ یہ روایت اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت ہے۔



﴿ وعن عبد الله بن عباس قال إن رجلاً كان مع النبي صلى الله عليه وسلم فوقفت ناقته وهو محرم فمات فقال رسول الله ﷺ اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبه ولا تمسوه بيطيب ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً متفق عليه (۱۱*)۔

”حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (خمر ج میں) تھا، اس کی اونٹنی نے (اس کو گرا کر) اس کی گردن توڑ دی جبکہ وہ محرم تھا، چنانچہ وہ مر گیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور اسے اسی کے دونوں کپڑوں میں کفن پہناؤ، نہ اسے خوشبو لگاؤ اور نہ اس کا سر ڈھانکو، کیونکہ وہ قیامت کے دن لبیک کہتا ہوا اٹھایا جائے گا۔“

محرم کا کفن اور اختلاف فقہاء

حدیث کے اس جملہ ”ولا تخمروا رأسه“ سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ محرم مرنے کے بعد بھی احرام کے حکم میں رہتا ہے اس لیے اس کو ثوبین احرام ہی میں کفن دیا جائے گا نہ خوشبو لگانی جائے گی اور نہ سر ڈھانکا جائے گا۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محرم کا حکم دوسرے اموات سے مختلف نہیں ہے، موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے، اس لیے محرم کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھانکنا دونوں جائز ہیں، اس روایت میں ثوبین احرام میں کفن دینے کا جو حکم ہے وہ صحیح ہے لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ دوسرا کپڑا موجود نہ تھا، لہذا یہ ضرورت پر محمول

(۱۱*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۶۹) فی کتاب الجنائز، باب الکفن فی ثوبین وباب الحنوط للمیت وباب کیف یکفن المحرم؟ ومسلم (ج ۱، ص ۳۸۳) فی کتاب الحج، باب ما یفعل بالمحرم اذا مات۔ والنسائی (ج ۲، ص ۲۶) فی کتاب الحج، باب غسل المحرم بالسلو مات۔ وابوداؤد (ج ۲، ص ۱۰۵) فی کتاب الجنائز، باب کیف یصنع بالمحرم اذا مات۔ والترمذی (ج ۱، ص ۱۸۸) فی ابواب الحج، باب ما یفعل فی المحرم یموت فی احرام۔ وابن ماجہ (ص ۲۲۳) فی ابواب المناسک، باب المحرم یموت۔ واحمد فی مسنده (ج ۱، ص ۲۱۵)۔

ہے اس لیے اس سے محرم کے لیے اقتصار علی الثمین کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ باقی خوشبو نہ لگانا اور سر نہ ڈھانکنا یہ خصوصیت پر محمول ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بطور حکم شرعی کے بیان نہیں کیا ہے (۱۲)۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلِ أَحَدٍ أَنْ يَنْزَعَ عَنْهُمْ الْحَدِيدَ وَالْجُلُودَ وَأَنْ يُدْفَنُوا بِدِمَائِهِمْ وَثِيَابِهِمْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ مَاجَهَ (۱۲*)﴾

”شہداء احد کے بارے میں آپ نے حکم دیا کہ ان کے جسم سے ہتھیار وغیرہ اتارے جائیں اور خون اور کپڑوں سمیت ان کو دفن کیا جائے۔“

شہید کی نماز جنازہ اور اختلاف فقہاء

شہید کے متعلق یہ امر تو متفق علیہ ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جائے گا۔ بشرطیکہ حالت جنابت میں اس کی شہادت واقع نہ ہوئی ہو لیکن صلوٰۃ جنازہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ شہید کی نماز جنازہ کے قائل نہیں ہیں احناف قائل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی صحیح بخاری کی روایت سے ہے (۱۲)۔ عن جابر بن عبد اللہ قال ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجمع بین الرجلین من قتلی أحد فی ثوب واحد ثم یقول ایہم اکثر اخذا للقرآن فاذا اشیر لہ الی احدہما قدمہ فی اللحد وقال انا شہید علی ہولاء یوم القیامۃ وامر بدفنہم فی دمائہم ولم یغسلوا ولم یصل علیہم“ (۱۳)۔

(۱۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۳۳۔

(۱۲*) الحدیث اخر جہابوداود (ج ۲، ص ۹۱) فی کتاب الجنائز، باب فی الشہید یغسل۔ وابن ماجہ (ص ۱۰۹) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی الشہداء ودفنہم۔

(۱۳) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۸/ ص ۱۵۲۔

(۱۴) صحیح بخاری: ج ۱/ ص ۱۶۹۔

احناف کے دلائل:

۱۔ حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت عطاء بن ابی رباح کی روایت سے ہے جس کو ابو داؤد نے مراسیل میں ذکر کیا ہے: عن عطاء بن ابی رباح قال "صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد" (۱۵)۔
 ۲۔ مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک طویل روایت ہے، اس میں ہے: "فوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمزة فصلى عليه وجيئى برجل من الانصار فوضع الى جنبه فصلى عليه فرفع الانصارى وترك حمزة ثم جيئى بآخر فوضعه الى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلوة" (۱۶)۔

۳۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت جابرؓ کی ایک طویل حدیث ذکر کی ہے، (۱۷) اس میں ہے: "ثم جيئى بحمزة فصلى عليها ثم يجاء بالشهداء فتوضع الى جانب حمزة فصلى عليهم ثم ترفع ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم.... وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم سيد الشهداء عند الله يوم القيامة حمزة" (۱۸)۔

۴۔ ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے، عن ابن عباس قال: "أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد فجعل يصلى على عشرة عشرة وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كذا هو موضوع"۔ قال السندی: يظهر من الزوائد ان اسنادہ حسن (۱۹)۔

۵۔ نسائی میں حضرت ثداؤ بن الہادؓ کی روایت ہے، عن شداد بن الہاد "ان رجلاً من الاعراب جاء الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامن به واتبعه ثم قال اهاجر معك فاوصى به النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعض اصحابه فلما كانت غزوة غنم النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبياً فقسم وقسم له فاعطى اصحابه ما قسم له و..."

(۱۵) مراسیل ابی داؤد: ص ۱۸۔

(۱۶) مسند الامام احمد بن حنبل: ج ۱/ ص ۳۶۳۔

(۱۷) المستدرک للامام الحاکم: ج ۲/ ص ۱۱۹-۱۲۰۔ قال الحاکم صحيح الاسناد۔

(۱۸) قال صاحب نغية الاعمى في تخریج الزیلعی اخرج "هذا الحديث" الحاکم فی المستدرک: ج ۳/ ص ۱۹۹۔ اولیس فیہ ذکر الصلوة، نعمت الذہبی مل صحیحہ فقیر اجمع، قلت: ثم وجدت الحواله فی "الجهاد"۔ ج ۲/ ص ۱۱۹، فیہ ذکر الصلوة وکلام الذہبی علی فی حدیثہ، والعجب من الذہبی ینکلم علی ابی حماد ههنا وسکت عنه فی: ج ۳/ ص ۱۹۶۔ وح ۳ وصحیح حدیثہ فی ص ۱۹۹۔ وقال الذہبی فی "الجهاد" قال ابن عدی: ما اری محدثاً سوا کان احمد بن محمد بن شعیب بنی علیہ ثناء تاماً، وقال الہوازی: کان عظامن مسلم یوثقه، وقال ابو حاتم بن یونس: ینکب حدیثہ، وقال البغوی: کوفی صالح الحدیث انتہی (فلا یقصر الحدیث عن درجۃ الحسن)۔ نغية الاعمى فی تخریج الزیلعی، ص ۱/ ص ۲۸۵۔

بر عی ظہر ہم فلما جاء دفعوه اليه فقال ما هذا؟ قالوا! قسم قسمه لك النبي صلى الله عليه وسلم فاخذه فجاء به الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما هذا؟ قال قسمته لك قال ما على هذا اتبعتك ولكني اتبعتك على ان ارمي الى ههنا و اشار الى حلقه بسهم فاموت فادخل الجنة فقال ان تصدق الله يصدقك فلبثوا قليلا ثم نهضوا في قتال العدو فاتي به النبي صلى الله عليه وسلم يحمل قد اصابه سهم حيث اشار فقال النبي صلى الله عليه وسلم اهو هو؟ قالوا نعم قال صدق الله فصدقه ثم كفنه النبي صلى الله عليه وسلم في جبة النبي صلى الله عليه وسلم ثم قدمه فصلى عليه (۲۰)۔

۶۔ اسی طرح نسائی میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے ، عن عقبہؓ ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يوماً فصلى على اهل أحد صلواته على الميت ثم انصرف الى المنبر فقال اني فرط لكم وانا شهيد عليكم“ (۲۱)۔

۷۔ دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے ، عن ابن عباسؓ ”قال: لما انصرف المشركون عن قتلى احد“ (الى ان قال) ثم قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبّر عليه عشرة ، ثم جعل يجاء بالرجل ، فيوضع وحمزة مكانه ، حتى صلى عليه سبعين صلوة ، وكانت القتلى يومئذ سبعين“ (۲۲)۔

۸۔ واقدیؓ نے ”کتاب فتوح الشام“ میں سیف مولیٰ ربیعہ بن قیس یثکری کی روایت ذکر کی ہے ، عن سیف مولیٰ ربیعہ بن قیس الیثکری: قال ”كنت في الجيش الذي وجهه ابو بكر الصديق مع عمرو بن العاص الى ايلة وارض فلسطين (فذكر القصة وفيها) انه قتل من المسلمين مائة وثلاثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين وكان مع عمرو وتسعة الاف من المسلمين“ (۲۳)۔

ان روایات سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء اُحد کی نماز جنازہ پڑھی ہے بلکہ اہل اسلام کا صلوة علی الشہداء کے سلسلہ میں اجماع معلوم ہوتا ہے ، جیسا کہ حضرت عمرو بن عائذؓ کے واقعہ میں مذکور ہے کہ نو ہزار مسلمانوں کے لشکر میں ایک سو تیس شہداء کی نماز جنازہ ادا کی گئی جس میں اکثر و بیشتر خابہ شریک تھے اور کسی نے انکار نہیں کیا۔

(۲۰) سنن نسائی: ج ۱/ ص ۲۷۷۔ کتاب الجنائز۔ باب الصلوة علی الشہداء۔

(۲۱) سنن نسائی:۔ حوالہ بالا۔

(۲۲) دیکھیے سنن الدارقطنی: ج ۳/ ص ۱۱۸۔

(۲۳) دیکھیے فتح القدیر: ج ۲/ ص ۱۰۵ نیز دیکھیے نصب الراية: ج ۲/ ص ۳۱۳۔

نیز دوسرے مواقع پر بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ علی الشہداء کا ثبوت موجود ہے چنانچہ سنن بیہقی میں حضرت عامرؓ کی شہادت کے سلسلہ میں ایک روایت ذکر کی گئی ہے اس میں ہے کہ جب لوگوں کو ان کی شہادت کے بارے میں شک ہوا تو آپؐ نے فرمایا ”انہ لشہید“ اور پھر راوی آگے فرماتے ہیں فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصلی المسلمون“ (۲۴)۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ ابو داؤد نے ذکر کیا ہے۔ جس کے آخر میں ہے۔ ”فللفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشیابہ ودمائہ وصلی علیہ ودفنہ“ فقالوا: یا رسول اللہ اشہیدہو قال نعم وانا لہ شہید“ (۲۵)۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک تعلق ہے حضرت جابرؓ کی بخاری کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ روایت نافی ہے اور مذکورہ روایات مثبت ہیں، اور عند التعارض نافی کے مقابلہ میں مثبت کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان روایات کو ترجیح دی جائے گی حضرت جابرؓ کی روایت پر۔

یا یہ کہا جائے گا کہ ”آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ علی الشہداء“ ہے۔ چونکہ وفات سے قبل آپؐ نے احد جاکر شہداء احد کی نماز پڑھی ہے۔

اور یا پھر یہ کہا جائے کہ مقصد یہ ہے کہ جس طرح حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ مکرر ادا کی گئی دوسرے شہداء کی نماز اس طرح ادا نہیں ہوئی تو اس کو ”لم یصل علی قتلی احد“ سے تعبیر کیا گیا اور مراد یہ ہے لم یصل علیہم کصلوتہ علی حمزہ حیث وصلی علیہ مرارا“ (۲۶)۔

الفصل الثالث

﴿ وعن جَابِرٍ قَالَ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ أَبِي بَكْرٍ إِذَا دَخَلَ حُفْرَتَهُ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ فَوَضَعَهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَفَتَّ فِيهِ مِنْ رِيقِهِ وَالْبَسَ قَبِيضَةً ﴾

(۲۴) دیکھیے السنن الکبری للبیہقی: ج ۴/ ص ۱۶۔

(۲۵) دیکھیے ابو داؤد: ج ۱/ ص ۲۳۳۔

(۲۶) التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۳۳۔

قَالَ وَكَانَ كَسَا عَبَّاسًا قَبِيصًا مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۶*)

”عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کے پاس آپ تشریف لائے، اس کو گڑھے میں ڈال دیا گیا تھا، آپ نے اس کو لکانے کا حکم دیا پھر اپنے گھٹنوں پر رکھ کر اس کے منہ میں اپنا لعاب دھن ڈالا اور اپنی قمیص اس کو پہنائی اس نے (بدر کے موقع پر) حضرت عباسؓ کو قمیص پہنائی تھی۔“

ایک سوال اور اس کے جوابات

عبداللہ بن ابی جو کہ رئیس المنافقین تھا اور قرآن کریم کی کئی آیتیں اس کے کفر اور نفاق کی سلسلہ میں نازل ہوئیں، مگر اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قبر پر تشریف لے گئے اور اس کو اپنا کرتہ پہنایا اور اس کے منہ میں اپنا لعاب دھن ڈالا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جنازہ بھی پڑھا۔ سوال یہ ہے کہ اس بدترین کافر کے ساتھ آپ نے یہ معاملہ کیوں فرمایا؟

علماء نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ یہ آیت ”وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ“ (۲۶*) اب تک نازل نہیں ہوئی تھی۔ بعض حضرات نے کہا کہ یہ معاملہ جو آپ نے اس کے ساتھ کیا یہ اس کے بیٹے کی تالیف قلب اور ان کے اکرام کی خاطر کیا تھا اس لیے کہ اس کا بیٹا مخلص مسلمان اور نفاق سے بالکل پاک تھا۔ اور قمیص کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد صرف اس کے ایک احسان کا بدلہ اتارنا تھا، جس کی طرف راوی نے بھی اشارہ کیا ہے، ”وَكَانَ كَسَا عَبَّاسًا قَبِيصًا“ (۲۶)۔

جنگ بدر میں کفار مکہ کی ایک بڑی تعداد کو اسیر بنا کر مدینہ لایا گیا تھا ان قیدیوں میں حضرت عباسؓ بھی تھے، جب ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا گیا، تو ان کے بدن پر مناسب کپڑا نہیں تھا۔ ان کی قمیص بوسیدہ اور دریدہ ہو چکی تھی، چونکہ وہ دراز قد تھے اس لیے کسی مسلمان کا لباس ان کے جسم پر نہیں آیا اتفاق سے عبداللہ بن ابی بھی دراز قد تھا اس نے اپنا کرتا حضرت عباسؓ کو پہننے کے لیے دیدیا جسے بدرجہ مجبوری قبول کر لیا گیا۔ آپ نے جو اپنا کرتا اسے پہنایا وہ اسی احسان کا بدلہ تھا تاکہ کسی منافق

(۲۶۰) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۸۰ فی کتاب الجنائز، هل یخرج الميت من القبر إلى الحد لعله۔ و مسلم (ج ۲، ص ۳۶۸) می اول

کتاب صفات المنافقین و احکامهم۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۶۹) فی کتاب الجنائز باب القمیص فی الکفن۔

(۲۶۰) سورة التوبة، رقم الآية (۸۳)۔

(۲۶) شرح الطبری: ج ۲، ص ۳۵۹۔

کا احسان آپ پر باقی نہ رہے (۲۸) -

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ مجھے اس کے ساتھ یہ معاملہ کرنے سے یہ امید ہے کہ اس کی قوم کے ایک ہزار آدمی مسلمان ہو جائیں گے، چنانچہ مقول ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ امید پوری ہوئی، اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ میرا اس کو قیص پہنانا اس کی مغفرت اور نجات کا ذریعہ نہیں بن سکتا (۲۹)۔ اسی طرح آپ کا اس کی نماز جنازہ پڑھنا بھی اس کی مغفرت کے لیے نہیں تھا۔

اس حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ میت کو دفن کے بعد قبر سے لگانا کسی علت یا سبب کی بنا پر جائز ہے (۳۰) -

باب المشی بالجنازة والصلوة علیہا

الفصل الاول

﴿وَعَنْهُ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا فَنَنْتَبِعْهَا فَلَا تَقْعُدُوا حَتَّى تُوضَعَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۰*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ اور جو شخص جنازہ کے ساتھ رہے وہ اس وقت تک نہ بیٹھے جب تک کہ جنازہ (لوگوں کے کندھوں سے زمین پر) نہ رکھ دیا جائے۔“

(۲۸) تفسیر ابن کثیر: ج ۲/ ص ۲۷۹۔

(۲۹) دیکھیے تفسیر کشاف: ج ۲/ ص ۲۹۹۔ الدر المنثور: ج ۳/ ص ۲۶۶۔

(۳۰) شرح الطیبی: ج ۳/ ص ۳۵۹۔

(۳۰*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۷۵) فی کتاب الجنائز، باب متى یقعد اذا قام للجنازة۔ ومسلم (ج ۱، ص ۳۱۰) فی کتاب الجنائز، فصل فی استحباب القيام للجنازة وحواز القمود۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۷۱) فی کتاب الجنائز، باب الامر بالقيام للجنازة۔ والبیہقی (ج ۲، ص ۱۹۶) فی کتاب الجنائز، باب القيام للجنازة۔ والترمذی (ج ۱، ص ۲۰۱) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی القيام للجنازة، واحمد فی مسنده (ج ۳، ص ۳۸)۔

اذا رايتم الجنازة فقوموا

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ کو دیکھ کر کھڑا ہونا چاہیے۔

یہاں پر امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اگر اس کو وجوب پر حمل کیا جائے جیسا کہ ایک جماعت کی رائے ہے، تو پھر حضرت علیؓ کی روایت اس کے لیے ناسخ ہوگی۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے، قال ”راينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فقمنا وقعد فقعدنا يعني في الجنازة“ (۳۱)۔

اور اگر اس کو استحباب پر محمول کیا جائے تو پھر نسخ ماننے کی ضرورت نہیں ہے صرف یہ کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی قیام فرمایا اور اس کے استحباب کا اظہار فرمایا اور کبھی بیان جواز کے لیے آپؐ نے قعود کو بھی اختیار کیا ہے۔

یہاں سوال کہ قیام میں حکمت کیا ہے؟ تو اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ میت کے احترام اور اس کے ایمان کی تعظیم کے پیش نظر کھڑا ہو جانا چاہیے، یہ وجہ مومن کے حق صادق آئے گی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے ”ان الموت فزع فاذا رايتم الجنازة فقوموا“ (۳۲) یعنی موت ایک گھبرا دینے والی چیز ہے، یہ وجہ مومن اور کافر دونوں کے لیے عام ہے۔ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ ایسے موقع پر بے پرواہ نہ ہو جانا چاہیے، بلکہ جنازہ دیکھتے ہی بے قرار ہو کر اور ڈر کر اٹھ کھڑا ہونا چاہیے (۳۳)۔



﴿وَعَنْهُ﴾ ﴿أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعِيَ لِلنَّاسِ النَّجَاشِيَّ الْيَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكَبُّيرَاتٍ مُتَّفِقَةً عَلَيْهِ﴾ (۳۳*)

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کے یوم وفات پر ان کی موت کی خبر دی اور صحابہ کو لیکر عید گاہ

(۳۱) حضرت علیؓ کی مذکورہ روایت اسی فصل اول میں آگے آرہی ہے۔

(۳۲) یہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے یہ بھی فصل اول میں مذکور ہے۔

(۳۳) قال الطینی: الباعث علی الامر بالقیام احد الامرین: اما تر حیب المیت و تعظیمہ، و اما تہویل الموت و تفضیله۔ ج ۳/ ص ۳۶۱۔

(۳۳*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷) فی کتاب الجنائز، باب الرجل ینعی الی اهل المیت بنفسہ۔ و مسلم (ج ۱، ص ۳۰۹) فی کتاب الجنائز، فصل فی التکبیر علی المیت او معا الصفین۔ و النسائی (ج ۱، ص ۲۸۰) فی کتاب الجنائز، باب عدد التکبیر علی الجنازة۔ و ابوداؤد (ج ۲، ص ۱۰۱) فی کتاب الجنائز، باب الصلوۃ علی المسلم یموت فی بلاد الشرک۔ و الترمذی (ج ۱، ص ۱۹۸) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی التکبیر علی الجنازة۔ و مالک (ص ۲۰۶-۲۰۸) فی کتاب الجنائز، باب التکبیر علی الجنازة۔ و احمد (ج ۲، ص ۲۳۰)۔

تشریف لے گئے اور صف بندی کی اور چار تکبیروں کے ساتھ جنازہ پڑھا۔“

نجاشی حبشہ کے بادشاہ کا لقب ہوا کرتا تھا، اس نجاشی کا نام جس کی موت کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو خبر دی اور ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی ”اصحہ“ تھا، یہ پہلے نصرانی تھے بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے، مشرکین مکہ نے جب آپؐ اور آپ کے صحابہ پر ظلم و ستم کی انتہا کر دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے حبشہ کی طرف ہجرت فرمائی اس وقت یہی اصحہ نامی نجاشی بادشاہ تخت سلطنت پر تھے۔ انہوں نے صحابہ کرامؓ کی اعلیٰ پیمانے پر پذیرائی کی اور صحابہؓ کا خوب اعزاز اور اکرام کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے انتقال سے بڑا صدمہ ہوا چنانچہ آپؐ صحابہؓ کو لے کر عید گاہ تشریف لے گئے اور ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔

غائبانہ نماز جنازہ

اس روایت سے صلوۃ الجنائزہ علی الغائب کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ حضرات شافعیہ اور حنبلیہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

اسی طرح ان کا استدلال حضرت معاویہ بن معاویہؓ مرنے کے واقعہ سے بھی ہے، آپؐ نے غزوہ تبوک میں ان کی نماز پڑھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی (۳۴)۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں (۳۵)۔ جہاں تک ان دونوں واقعات کا تعلق ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے تمام حجابات اٹھا دیے گئے تھے اور ان کا جنازہ آپؐ کے سامنے منکشف کر دیا گیا تھا، جیسا کہ معراج کے موقع پر جب قریش نے بیت المقدس کے بارے میں سوالات کیے تو آپؐ کے سامنے سے حجابات اٹھا دیے گئے تھے، اس وجہ سے صلوۃ علی الحاضر ہوئی نہ کہ صلوۃ علی الغائب، چنانچہ مسند احمد میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عمران بن حصین کی یہ روایت مذکور ہے، ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صففنا خلفہ فصلی علیہ و ما نحسب الجنائزۃ الاموضوعۃ بین یدیه“ (۳۶)۔

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے مرقات میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ذکر کی ہے، ”عن ابن عباس“

(۳۲) دیکھیے مجمع الزوائد: ج ۳/ ص ۲۸۔

(۳۵) دیکھیے نیل الاوطار: ج ۳/ ص ۵۶۔

(۳۶) مسند احمد: ج ۳/ ص ۳۳۶۔

قال "كُشِفَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سُرِيرِ الشَّجَاشِي حَتَّى رَأَاهُ وَصَلَّى عَلَيْهِ" (۳۷)۔

اس لیے ان واقعات سے صلوٰۃ علی الغائب کے جواز پر استدلال درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ واقعات خصوصیت پر محمول ہیں، اس لیے کہ اگر صلوٰۃ علی الغائب مشروع ہوئی تو بہت سے صحابہ کرامؓ کا انتقال ایسے مقامات پر ہوا جہاں پر آپؐ موجود نہ تھے لیکن وہاں صلوٰۃ علی الغائب مقول نہیں ہے، اسی طرح خلفاء راشدین کے دور میں سینکڑوں ہی نہیں بلکہ ہزاروں مسلمان دور دراز جگہوں میں فوت ہوئے کہیں ان کی غائبانہ نماز جنازہ مقول نہیں ہے، اگر جواز ہوتا تو ضرور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعات بکثرت مقول ہوتے، اور ایسے ہی صحابہؓ اور تابعینؒ کے دور میں اس کے نظائر بکثرت پائے جاتے۔

وخرج بهم الى المصلی

حدیث کے اس جملہ سے حنفیہ اور مالکیہ کی تائید ہوتی ہے کہ بلاعذر مسجد میں نماز جنازہ ادا کرنا مکروہ

ہے۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ بشرطیکہ تلویت مسجد کا اندیشہ نہ ہو "صلوٰۃ علی الجنائزۃ فی المسجد"

کے جواز کے قائل ہیں (۳۸)۔

ان کا استدلال حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی وفات کے واقعہ سے ہے، جو کہ صحیح مسلم میں مروی ہے۔ عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیرؓ "ان عائشۃؓ أمرت ان یمرّ بجنازۃ سعد بن ابی وقاص فی المسجد فتصلی علیہ فانکر الناس ذلک علیہا، فقالت ما اسرع ما نسی الناس ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن البیضاء الا فی المسجد" (۳۹)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود اس حدیث میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے فعل پر حضرات صحابہ کرامؓ کی کفر موجود ہے، ظاہر ہے کہ یہ نکیر بغیر کسی قوی دلیل کے ممکن نہیں ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ حضرت سہیل بن بیضاء کے واقعہ سے استدلال جو حضرت عائشہؓ کے کلام میں مذکور ہے مناسب نہیں ہے۔

جہاں تک حضرت سہیل بن البیضاء رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ مسجد میں ادا کرنے کا تعلق ہے سو اس میں بہت سے احتمالات ہیں ممکن ہے عذر مطر کی وجہ سے مسجد میں ادا کی ہو (۴۰) یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ

(۳۷) مرقات: ج ۳/ص ۲۶۔

(۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۸/ص ۲۰۔

(۳۹) الصحیح للامام مسلم: ج ۱/ص ۳۱۲۔

(۴۰) الکوکب الدری: ج ۲/ص ۱۸۶۔

آپ معکف تھے اس لیے آپ کا مسجد سے نکلنا ممکن نہیں تھا اس لیے آپ نے ان کی نماز مسجد ہی میں ادا کی، پھر اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ جنازہ مسجد سے باہر ہی رکھا گیا ہو (۴۱)۔ بہر حال ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس واقعہ سے عمومی اور کلی طور پر ”صلوة علی الجنائز فی المسجد“ کے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بہر حال یہ حالت عذر پر محمول ہے۔

البتہ وہ صورت جس میں جنازہ اور بعض القوم خارج مسجد میں ہوں اور باقی لوگ داخل مسجد میں سو اس صورت کو حنفیہ میں سے صاحب غایۃ البیان اور صاحب عنایت نے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، لیکن محققین حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ صورت بھی مکروہ ہے (۴۲)۔

پھر یہ کراہت تنزیہی ہے یا تحریمی؟ سو محقق ابن ہمام نے کراہت تنزیہی کو ترجیح دی ہے (۴۳)، جبکہ علامہ ابن نجیم نے کراہت تحریمی کو رائج قرار دیا ہے (۴۴)۔

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے، عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء لہ“ (۴۵)۔

اسی طرح حنفیہ کا استدلال بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: عن عبد اللہ بن عمر ”ان اليهود جاءوا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہرجل منهم و امرأۃ زنیفا فامر بہما فرجما قریباً من موضع الجنائز عند المسجد“ (۴۶)۔

اس سے واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جنازہ پڑھنے کے لیے مسجد سے باہر مشرقی جانب میں ایک مخصوص جگہ مقرر کی تھی اگر نماز جنازہ مسجد میں مشروع ہوتی تو آپؐ ہرگز مسجد کی فضیلت کو ترک نہ فرماتے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت پر بحث کرتے ہوئے اس کا اقرار کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ نماز جنازہ پڑھنے کے لیے مسجد کے علاوہ ایک جگہ مقرر تھی (۴۷) اس لیے حنفیہ کا مذہب رائج ہوگا۔

(۴۱) التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۳۸۔

(۴۲) دیکھیے البحر الرائق: ج ۲/ ص ۱۸۶-۱۸۷۔

(۴۳) دیکھیے فتح القدیر: ج ۲/ ص ۹۰۔

(۴۴) دیکھیے البحر الرائق: ج ۲/ ص ۱۸۷۔

(۴۵) ابوداؤد: ج ۲/ ص ۹۸؛ وفی روایۃ ابن ماجہ فلیس لدشی: ج ۱/ ص ۱۰۹۔

(۴۶) الصحیح للامام البخاری: ج ۱/ ص ۱۷۷ ”باب الصلوۃ علی الجنائز بالمصلی والمسجد“۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری: ج ۳/ ص ۱۹۹۔

وکبر اربع تکبیرات

تکبیرات جنازہ کے سلسلے میں روایات بہت مختلف ہیں، چار سے لے کر آٹھ تکبیرات تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں (۳۸)۔ صحابہ کرامؓ کے زمانے میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے کوئی سات تکبیرات کا قائل تھا اور کوئی اس سے کم کا، لیکن حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ سے مشورے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ تکبیرات چار ہونی چاہئیں، امام محمدؒ نے ایک روایت ذکر کی ہے: "عن ابراہیم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر علی الجنائز اربعا وخمسا واکثر وکان الناس فی ولایة ابی بکر علی ذلک فلما ولی عمر رای اختلافہم فجمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا اصحاب محمد ﷺ متی تختلفون تختلف من بعدکم فاجمعوا علی شئی یاخذ بہ من بعدکم فاجمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان ينظر والی اخر جنازة صلی علیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قبض فیأخذون بذلك ویرفضون ماسوی ذلک فنظروا آخر جنازة کبر علیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قبض اربع تکبیرات فأخذوا باربعة وترکوا ماسواها" (۳۹)۔

اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ کا یہ واقعہ امام بیہقی نے بھی نقل کیا ہے (۵۰)، بہر حال ائمہ فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے۔

اربع تکبیرات کے اعتبار میں اس کی رعایت بھی ملحوظ ہے کہ نماز فرض کی رکعات زیادہ سے زیادہ چار ہیں اور صلوٰۃ جنازہ میں تکبیرات اربع رکعات کے ہی قائم مقام ہیں، اس لیے چار تکبیریں اختیار کی گئیں۔



❁ وعن * طلحة بن عبد اللہ بن عوف قال صلیت خلف ابن عباس علی جنازة فقرأ فاتحة الكتاب فقال لتعلموا أنها سنة رواه البخاری (۵۰*)

”حضرت طلحہ بن عبد اللہ بن عوفؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کے پیچھے نماز جنازہ

(۳۸) دیکھیے تلخیص الحبر: ج ۲/ ص ۱۲۱-۱۲۲۔

(۳۹) دیکھیے جامع المسانید: ج ۱/ از ص ۳۴۳ تا ص ۳۴۵۔

(۵۰) دیکھیے السنن الکبریٰ للبیہقی: ج ۲/ ص ۳۶۔

(۵۰*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱، ص ۱۶۸) فی کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۸۱) فی

کتاب الجنائز، باب الدعاء۔ وابوداؤد (ج ۲، ص ۱۰۰) فی کتاب الجنائز، باب ما یقرأ علی الجنائز۔ والترمذی (ج ۱، ص ۱۹۹) فی ابواب الجنائز،

باب ما جاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الكتاب۔

مرد دونوں کے لیے عند الصدر قیام افضل ہے (۵۳)۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں کوئی حد مقرر نہیں ہے جس جگہ بھی کھڑا ہو جائے ٹھیک ہے اور چوتھی جماعت یہ کہتی ہیں کہ قیام فی الوسط افضل ہے خواہ مرد ہو یا عورت (۵۴)۔

عند الصدر قیام میں جس کے حقیقہ قائل ہیں تمام روایات کی رعایت ہو جاتی ہے، اس لیے کہ صدر وسط سے بھی قریب ہے اور اس سے بھی قریب ہے، لفظ وسط اگر متحرک الاوسط یعنی وسط ہو تو بالکل بیچ کے لیے مستعمل ہے اور اگر ساکن الاوسط یعنی وسط ہو تو مطلق بیچ کے لیے استعمال ہوتا ہے یہ ”المتحرک ساکن والساکن متحرک“ کا مصداق ہے، اگر حدیث میں لفظ وسط متحرک الاوسط پڑھا جائے تو اس کا اطلاق صدر پر درست ہے چونکہ ایک طرف اس اور یدین ہیں اور دوسری طرف بطن اور رجلین ہیں اور صدر بالکل بیچ میں ہے اور اگر وسط ساکن الاوسط ہو تو اس کا اطلاق سر سے لے کر پاؤں تک جسم کے پورے درمیانی حصے پر ہو سکتا ہے۔ متحرک الاوسط پڑھنے میں احناف کی تائید ظاہر ہے اور ساکن الاوسط ہو تو ان کے خلاف نہیں۔



﴿ وعن أَنَسٍ قَالَ مَرُّوا بِجَنَازَةٍ فَأَثْنُوا عَلَيْهَا خَيْرًا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَبَتْ ثُمَّ مَرُّوا بِأُخْرَى فَأَثْنُوا عَلَيْهَا شَرًّا فَقَالَ رَجَبَتْ فَقَالَ عُمَرُ مَا وَجَبَتْ فَقَالَ هَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا فَوَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَهَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ الْمُؤْمِنُونَ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ (۵۴*) -

”حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا ایک جنازہ پر گزر ہوا تو انھوں نے اس کی تعریف کی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا واجب ہو گئی، اسی طرح صحابہؓ کا ایک دوسرے جنازہ پر گزر ہوا تو اس کی برائی بیان کرنے لگے تو آپؐ نے فرمایا واجب ہو گئی، حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا چیز واجب ہو گئی؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کی تم نے تعریف بیان کی اس کے لیے جنت واجب ہو گئی اور جس شخص کی

(۵۴) دیکھیے عمدة القاری: ج ۸/ ص ۱۳۶۔

(۵۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۳۲۔

(۵۴*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳) فی کتاب الجنائز، باب ثناء الناس علی المیت۔ ومسلم (ج ۱، ص ۳۰۸) فی کتاب الجنائز، فصل فی وجوب الجنة والنار بشهادة المؤمنین الخیر والشر۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۶۳) فی کتاب الجنائز، باب الثناء۔ والترمذی (ج ۱، ص ۲۰۳) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الثناء الحسن علی المیت۔ وابن ماجه (ص ۱۰۶) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الثناء علی المیت۔

تم نے بُرائی بیان کی اس کے لیے جہنم واجب ہو گئی، تم زمین پر اللہ کے گواہ ہو، اور ایک روایت میں یوں ہے کہ اہل ایمان زمین پر اللہ تعالیٰ کے گواہ ہیں۔“

بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ صحابہؓ کے ساتھ مخصوص ہے ”لأنهم كانوا ينطقون بالحكمة بخلاف غيرهم“ بعض نے کہا شہداء اللہ سے صحابہؓ اور وہ حضرات مراد ہیں جو ایمان کے اندر ان کے برابر ہیں، بعض نے اس کو ثقاتِ متقین کے ساتھ خاص کیا ہے، اور بعض نے اس کو جماعتِ مسلمین کے لیے عام قرار دیا ہے کہ جو مرگیا اور اس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے قلوب میں ثناء کو اتقاء کیا تو یہ اس کے جنتی ہونے کی دلیل ہے، چونکہ ”القاء الثنای فی قلوب الناس“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مغفرت کو چاہا ہے، خواہ اس کے افعال اس کا تقاضا کریں یا نہ کریں کیونکہ عذاب دینا تو واجب نہیں ہے، اس سے ثناء علی المیت کا فائدہ ظاہر ہوا (۵۵)۔

الفصل الثانی

﴿ عَنْ الْمُغْبِرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الرَّاَكِبُ بِسِيرٍ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي بِمَشْيٍ خَلْفَهَا وَأَمَامَهَا وَعَنْ يَمِينِهَا وَعَنْ يَسَارِهَا قَرِيبًا مِنْهَا وَالسَّقَطُ يُصَلِّي عَلَيْهِ وَيُدْعَى لِوَالِدَيْهِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالرَّحْمَةِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَفِي رِوَايَةٍ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ قَالَ الرَّاَكِبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ شَاءَ مِنْهَا وَالطِّفْلُ يُصَلِّي عَلَيْهِ وَفِي الْمَصَابِيحِ عَنِ الْمُغْبِرَةِ بْنِ زِيَادٍ (۵۵*)۔

”سوار جنازے کے پیچھے اور پیدل پیچھے، آگے، دائیں، بائیں قریب رہ کر چلیں اور ساقط (گر جانے والے بچے) کی نماز جنازہ ہوگی (اگر زندگی کا اثر اس میں موجود ہو) اور اس کے ماں باپ کے لیے دعاءِ مغفرت کی جائے گی (اگر گرنے والے بچے میں آثارِ حیات موجود نہ ہوں تو اس کی نماز نہیں ہوگی، آلائشیں مان کر کے اس کو دفن کیا جائے گا۔“

(۵۵) التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۴۲۔

(۵۵*) الحدیث اخر جہ النسائی (ج ۱، ص ۲۴۵) فی کتاب الجنائز، باب مکان الراکب من الجنائز و باب مکان الماشی من الجنائز و ابوداؤد (ج ۱، ص ۹۶) فی کتاب الجنائز، باب الماشی امام الجنائز۔ و الترمذی (ج ۱، ص ۲۰۰) فی ابواب الجنائز، باب الصلوۃ علی الاطفال۔ و ابن ماجہ (ص ۱۰۱) فی ابواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی شہود الجنائز۔ و احمد (ج ۳، ص ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۲)۔

جنازے کے ساتھ چلنے کے طریقے میں اختلاف ائمہ

جنازے کے آگے چلنا یا پیچھے چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ علی الاطلاق جنازے کے آگے چلنے کو افضل کہتے ہیں۔

امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے آگے چلنا اور سوار کے لئے پیچھے چلنا افضل ہے۔

حضرات حنفیہ اور امام اوزاعیؒ کا مسلک ہے کہ مطلقاً جنازے کے پیچھے چلنا افضل ہے (۵۶)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے، البتہ امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے بھی ہے، جو آگے فصل ثانی میں آرہی ہے، عن سالم عن ابیہ: قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر و عمر یمشون امام الجنازۃ۔

اسی طرح یہ حضرات جنازے کے ساتھ چلنے والوں کو شفاء اور سفارش کرنے والا کہتے ہیں، چونکہ شفیع مشفوع لہ کے سامنے چلتا ہے اس لیے ان کے نزدیک مشی امام الجنازہ افضل ہے (۵۷)۔

۱۔ حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے۔ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ”من صلی علی جنازۃ ولم یتبعھا فلہ قیراط فان یتبعھا فلہ قیراطان قیل وما القیراطان قال اصغر ہما مثل احد (۵۸)۔

اسی طرح حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں ”اتباع الجنائز“ کا حکم دیا گیا ہے۔

۲۔ مصنف عبدالرزاقؒ میں حضرت طاؤسؓ کی روایت ہے، عن طاؤس قال ”مامشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ حتی مات الا خلف الجنازۃ“ (۵۹)۔

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں روایت ہے، عن ابن ابزی قال ”كنت فی جنازۃ و ابوبکر و عمر امامھا و علی یمشی خلفھا قال فجئت الی علی فقلت لہ، المشی خلفھا افضل او المشی امامھا فانی اراک تمشی خلفھا و ہذان یمشیان امامھا قال، فقال لی لقد علما ان المشی خلفھا افضل من امامھا مثل صلوة الجماعة علی الفذول لکنھما یسیران میسران یحبان ان یسرآ علی الناس“ (۶۰)۔

(۵۶) مذکورہ مذاہب اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے او جز المالک: ج ۴/ ص ۲۰۸۔

(۵۷) دیکھیے بذل المجہود: ج ۱۲/ ص ۱۳۵۔

(۵۸) دیکھیے صحیح مسلم: ج ۱/ ص ۳۰۶۔

(۵۹) دیکھیے مصنف عبدالرزاق: ج ۳/ ص ۴۳۵۔

(۶۰) دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۲/ ص ۲۷۸۔

۳۔ اسی طرح ابوداؤد میں ایک روایت ہے، اس میں ہے - ”والجنازہ متبوعۃ ولا تتبع لیس معها

من تقدمها“ (۶۱)۔

نیز حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جنازہ سامنے ہونے کی شکل میں جب جنازے کے ساتھ جانے والے پیچھے ہونگے تو عبرت حاصل کرنے کا زیادہ موقع ہوگا، نیز اگر ضرورت پیش آئے تو امداد بھی زیادہ سہولت سے دی جاسکتی ہے (۶۲)۔

حضرت مغیرہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز کے لیے ہے افضلیت اس سے ثابت نہیں ہوتی (۶۳) اور جہاں تک تعلق ہے ابن عمرؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت کو امام ترمذیؒ نے عند المحدثین مرسل قرار دیا ہے، (۶۴) اور حضرات شوافع کے نزدیک مراسیل حجت نہیں ہیں، نیز وہ بھی اولویت پر دال نہیں ہے اس کو بھی بیان جواز پر حمل کیا جاسکتا ہے، اور یا یہ کہا جائے گا کہ عذر کی وجہ سے مشی امام الجنائزہ کو اختیار کیا گیا ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے فعل کی تائید کی ہے۔

باقی حضرات شوافع کا یہ کہنا کہ یہ لوگ شفعاء ہیں لہذا ان کو آگے جانا چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حالتِ صلوٰۃ بھی تو شفاعت کی حالت ہے، اس کے باوجود میت سے آگے نہیں ہوتے بلکہ میت کو آگے رکھتے ہیں (۶۵)۔

نیز احناف میت کو مجرم قرار نہیں دیتے کہ ساتھ جانے والوں کو شفعاء قرار دیا جائے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ دربارِ خداوندی میں میت کو بطور ہدیہ پیش کرنا ہے، کیونکہ احادیث میں میت پر بدگمانی کرنے سے منع وارد ہوا ہے، لہذا جب یہ میت بطور ہدیہ کے ہے تو اس کو آگے کرنا چاہیے کیونکہ ہدیہ آگے کر کے پیش کیا جاتا ہے۔

والسقط یصلی علیہ

حضرات حنفیہ اور شوافع کے نزدیک اگر بچہ زندہ پیدا ہوتا ہے تو نماز جنازہ پڑھی جائے گی ورنہ نہیں، حنابلہ کے نزدیک چار مہینے دس دن کے حمل کے بعد اگر بچہ پیدا ہوگا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی خواہ زندہ ہو یا نہ ہو (۶۶)۔

(۶۲) التعلیق الصبیح ج ۲/ ص ۲۳۵۔

(۶۱) دیکھیے ابوداؤد ج ۲/ ص ۹۷۔

(۶۳) بذل المجہود ج ۱۳/ ص ۱۳۶۔

(۶۴) قال الامام الترمذی: واهل الحدیث کلہم یرون الحدیث المرسل فی ذلک اصح ج ۱/ ص ۱۹۶۔

(۶۵) دیکھیے بذل المجہود ج ۱۳/ ص ۱۳۶۔ (۶۶) دیکھیے شرح الطیبی ج ۳/ ص ۳۷۱۔

باب دفن المیت

الفصل الاول

﴿وَمِنْ أَهْلِ غَبَّاسٍ قَالَ جُعِلَ فِي قَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطِيفَةٌ حُمْرَاءُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ﴾ (*)

”حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر میں ایک سرخ چادر رکھی گئی تھی۔“

قبر میں کپڑا بچھانا

قطیفہ حمراء یعنی سرخ چادر جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک میں رکھی گئی تھی بستر بنانے کی غرض سے ایسا نہیں کیا گیا تھا کیونکہ میت کے لیے قبر میں کوئی بستر نہیں بچھایا جاتا۔ بلکہ ابن عباسؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شقرانؓ جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے انہوں نے لحد میں چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے بچھائی تھی اور کہا تھا ”وَاللّٰهُ لَا يَلْبِسُهَا أَحَدٌ بَعْدَكَ“ مقصد یہ تھا کہ جس چادر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمال کر چکے ہوں آپ کے بعد اس کو دوسرا شخص استعمال نہ کرے۔

بعض نے کہا ہے ”ان ذلک کان من خواصہ صلوات اللہ علیہ فلا یحسن فی حق غیرہ“ (۱) یعنی یہ عمل آپؐ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ لہذا کسی دوسرے کے لیے اب اس کی اجازت نہیں کہ اس کی قبر میں چادر وغیرہ بچھائی جائے۔

حضرت حسن سے منقول ہے کہ چادر بچھانے کی وجہ یہ تھی کہ زمین تر تھی۔

(*) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) فی کتاب الجنائز، فصل فی استحباب اللحد۔

(۱) شرح الطیبی: ج ۳ / ص ۳۸۰۔

جبکہ حافظ عراقی نے فرمایا ہے کہ چادر بچھانے کے بعد نکال لی گئی تھی، چنانچہ اس بارے میں انھوں نے یہ شعر نقل کیا ہے :

وفرشت فی قبرہ قطیفة
وقیل اخرجت وهذا اثبت

اسی قول کو حافظ ابن عبدالبر نے استیعاب میں ترجیح دی ہے کہ وہ چادر مٹی ڈالنے سے پہلے نکال لی گئی تھی (۲)۔



❁ وعن ❁ سفیان التمار انه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مسنماً رواه البخاري (۲*)

”حضرت سفیان تمار سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کو دیکھا جو کوہان نما تھی۔“

قبر کو کوہان نما بنانا افضل ہے

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ وہ قبر کو کوہان نما بناتے ہیں اور یہی مذہب مالکیہ اور حنبلیہ کا بھی ہے اس صورت میں قبر پر بیٹھنا بھی مشکل ہو جاتا ہے (۳)۔

حضرات شوافع قبر کو مسطح یعنی زمین کے برابر کرنے کو افضل کہتے ہیں، ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں قبور کو مسطح کرنے کا حکم ہے یا مسطح دیکھنا ثابت ہے۔

چنانچہ اسی باب میں حضرت ابو الہیاج (بفتح الہاء وتشدید الیاء المشناة من تحت وبعدھا الف ثم جیم) (۴) اسدی کی روایت ہے : قال لی علی ألا ابعتک علی ما بعثنی علیہ رسول اللہ ﷺ ان لا تدع تمثالاً الاطمسہ ولا قبراً مشرفاً الا سویتہ۔ حضرات شوافع ”الاسویتہ“ کو مسطح پر حمل کرتے ہیں۔ ایسے ہی ابوداؤد میں ایک

(۲) دیکھیے تلخیص الحبر: ج ۲/ ص ۱۳۰۔ التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۵۰۔

(۲*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۸۶) فی کتاب الجنائز، باب ما جاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرو عمر رضی اللہ عنہما۔

(۳) التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۵۰۔

(۴) المعنی للعلامة محمد طاهر الہندی: ص ۸۴۔

روایت ہے ، عن القاسم قال دخلت علی عائشة فقلت یا أمّہ اکشفی لنا عن قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبه رضی اللہ عنہما فکشفته لی عن ثلاثة قبور لامشرقة ولا لاطئة (ای لا ملتصقة بالارض) مبطوحة بمطحاء العرصة الحمراء۔ (۵)

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ان احادیث سے تسنیم کی نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ قبور مشرفہ جن کے تسویہ کا حکم دیا گیا ہے ان سے مراد وہ قبریں ہیں جو مقدار مسنون سے زیادہ اونچی ہوں اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر باقاعدہ عمارت بنائی جاتی تھی اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے ، دراصل ممانعت ان جیسی قبروں کی ہے اور ان کے تسویہ سے مراد تسنیم ہے ۔ نیز انہوں نے جو حضرت قاسم کی روایت ذکر کی ہے اس سے بھی مراد تسنیم ہے ، چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو ابن شاپین نے کتاب الجنائز میں حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے : قال سالت ثلاثة کلہم لہ فی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اب سالت ابا جعفر محمد بن علی و سالت القاسم بن محمد ابن ابی بکر و سالت سالم بن عبد اللہ قلت اخبرونی عن قبور آباءکم فی بیت عائشة فکلہم قالوا انہا مستمة (۶)۔

چنانچہ قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہی نہیں بلکہ مسنون ہے ۔

الفصل الثانی

﴿ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ كَانَ بِالْمَدِينَةِ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا بَلْعَدُ وَالْآخَرُ لَا بَلْعَدُ فَقَالُوا أَبُيْہَا جَاءَ أَوْ لَا عَمِلَ عَمَلُهُ فَبَجَاءَ الَّذِي بَلْعَدُ فَلَحَدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ فِي مَرْحِ السَّنَةِ (۶*) ﴾

”حضرت عروہ بن زبیرؓ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں دو آدمی تھے ، ان میں سے ایک لحد والی (یعنی بغلی کی قبر) بناتے تھے اور دوسرے لحد نہیں بناتے تھے ، پس صحابہ نے کہا کہ ان دونوں میں سے جو پہلے پہنچے وہ اپنے طریقہ کے مطابق قبر کھودے چنانچہ لحد بنانے والے پہلے پہنچے اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے لحد والی قبر کھودی ۔“

(۵) ابوداؤد: ج ۲/ ص ۱۰۳۔

(۶) نفع القدیر: ج ۲/ ص ۱۰۱۔

(۶*) الحدیث اخرجه البغوی فی شرح السنة (ج ۳ ص ۵۲۰ - ۵۲۱) فی کتاب الجنائز باب اللحد۔

لحد والی قبر افضل ہے

مدینہ منورہ میں دو صحابی تھے ایک ابو طلحہ انصاری جو لحد کی قبر بناتے تھے، دوسرے ابو عبیدہ بن الجراح جو شق کی قبر بناتے تھے، حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قبر میں لحد کا بنایا جانا مذکور ہے، نیز ابن عباسؓ کی روایت: ”اللحد لنا والشق لغيرنا“ (۷)۔ اس سے بھی لحد کی افضلیت معلوم ہوتی ہے، لیکن نرم زمین میں شق بھی جائز ہے، نیز اگر زمین سخت بھی ہو اور شق والی قبر بنائی جائے تب بھی اس کو مکروہ نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ تعالیٰ عنہ باوجود جلیل القدر صحابی ہونے کے شق کی قبر بنایا کرتے تھے اگر یہ ناجائز اور مکروہ ہوتا تو کبھی وہ ایسا نہ کرتے (۸)۔



﴿ وعن ابن عباس قال سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه رواه الشافعي ﴾
 ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سر کی طرف سے قبر میں اتارا گیا۔“

میت کو قبر میں کس طرح اتارا جائے؟

یعنی جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں اتارا گیا تو جنازہ قبر کی پانچویں کی جانب رکھا گیا، آپ کو سر مبارک کی طرف سے اٹھا کر قبر میں اتارا گیا اس طور پر کہ سر مبارک پہلے قبر میں داخل ہوا اور پاؤں بعد میں حضرات شوافع اسی کو افضل کہتے ہیں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک میت کو من جانب القبلة قبر میں داخل کرنا افضل ہے اس طور پر کہ جنازے کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر میت کو اسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے (۹)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق دوسری روایت حنفیہ کے مطابق بھی موجود ہے، چنانچہ ابو داؤد نے مراسیل میں ذکر کیا ہے عن ابراهيم ”ان النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من قبل القبلة ولم يسئل تسلياً“

(۷) ابن عباسؓ کی روایت فصل ممی کی دوسری روایت ہے۔
 (۸) شرح الطبری: ج ۳/ ص ۳۸۲۔

(۹) (۸۰) الحديث أخرجه الإمام الشافعي في كتابه ”الام“ (ج ۱ ص ۱۶۳) ”باب الملام في ادخال الموتى القبر“۔
 (۹) ويصححه المحمّد وع شرح المصلي: ج ۵/ ص ۲۹۳۔

علیه وسلم“ (۱۰)۔

ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ نے عن علقمة عن ابن بریدہ عن ابیہ قال ”الحد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وأخذ من قبل القبلة“ روایت نقل کی ہے (۱۱)۔

نیز روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو قبلے کی جانب سے لے کر قبر میں دفن کیا (۱۲)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا جس کو امام شافعیؒ نے نقل کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے (۱۳) اور اگر اس کی سند کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی یہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے (۱۴) اور یا یہ کہا جائے کہ آپ کو وفاتے وقت پابندی کی جانب سے قبر میں اتارنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک دیوار کے ساتھ تھی اور قبلہ کی جانب سے جگہ نہ ہونے کی بنا پر داخل کرنا ممکن نہ تھا (۱۵)۔



﴿وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُجَيِّصَ الْقُبُورُ وَأَنْ يُكْتَبَ عَلَيْهَا وَأَنْ نُوْطَأَ رِوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۱۵*)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو پختہ بنانے سے ان پر لکھنے سے اور ان کو روندنے سے منع فرمایا ہے۔“

(۱۰) دیکھیے مراسیل ابوداؤد: ص ۱۷۔

(۱۱) دیکھیے جامع المسانید: ج ۱/ ص ۳۵۰۔

(۱۲) جیسا کہ جامع ترمذی میں ابن عباسؓ کی روایت ہے جس کے الفاظ اس طرح ہیں: عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبر ألياء فأسرج له سراج فاخذه من القبلة وقال: رحمتك الله أن كنت لا واهاتلاء لكفران وكبر عليه أربعاً: ج ۱/ ص ۲۰۳۔

(۱۳) کیونکہ اس روایت کی سند میں عمر بن عطاء موجود ہے جو کہ ضعیف ہے؛ دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۳۱۶) رقم الترجمہ (۴۹۴۹)۔

(۱۴) دیکھیے اعلاء السنن: ج ۸/ ص ۲۵۳۔

(۱۵) دیکھیے فتح القدیر: ج ۲/ ص ۹۹۔

(۱۵*) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱، ص ۳۱۲) فی کتاب الجنائز، فصل فی النهی عن تجصیص القبور والقعود والبناء علیہا۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۸۵) فی کتاب الجنائز، باب البناء علی القبر۔ وابدود (ج ۲، ص ۱۰۴) فی کتاب الجنائز، باب البناء علی القبر۔ والترمذی (ج ۱، ص ۲۰۳) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی کراهیة تجصیص القبور والكتابة علیہا۔ وابن ماجہ (ص ۱۱۲) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی النهی عن البناء علی القبور وتجصیصها والكتابة علیہا۔

قبروں پر گچ کرنے کی ممانعت

قبروں پر گچ کرنے سے اور ان کو پختہ بنانے سے اس لیے منع فرمایا کہ اس میں ایک طرح کی ریت اور تکلف ہے اور اس کی میت کو کوئی حاجت نہیں، ہاں حسن بھری کے نزدیک قبروں پر مٹی لیپنا جائز ہے، ایسے ہی امام شافعی کے نزدیک قبر پر مٹی لیپنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وان یکتب علیہا

قبروں پر اللہ اور رسول کا نام اور قرآن کریم کی آیتیں لکھنا اس لیے ممنوع ہے تاکہ پیروں کے نیچے آنے سے یا جانور وغیرہ کے پیشاب کر دینے سے ان کی بے حرمتی نہ ہو (۱۶)۔



❁ وعن ❁ الْمُطَّلِبِ بْنِ أَبِي وَدَاعَةَ قَالَ

لَمَّا مَاتَ عُمَانُ بْنُ مُظْعُونٍ أَخْرَجَ بِجَنَازَتِهِ فَدُفِنَ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا أَنْ يَأْتِيَهُ بِحَجَرٍ فَلَمْ يَسْتَطِعْ حَمَلَهَا فَتَنَامَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَسَرَ عَنْ ذِرَاعَيْهِ قَالَ الْمُطَّلِبُ قَالَ الَّذِي يُخْبِرُنِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِ ذِرَاعَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ حَسَرَ عَنْهَا ثُمَّ حَمَلَهَا فَوَضَعَهَا عِنْدَ رَأْسِهِ وَقَالَ أَعْلِمُ بِهَا قَبْرَ أَخِي وَأَدْفِنُ إِلَيْهِ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِي رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱۶*)

”حضرت عثمان بن مظعونؓ کا جب انتقال ہوا تو انہیں دفن کرنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ایک بڑا پتھر لانے کے لیے کہا لیکن وہ اس بھاری پتھر کو اٹھا نہیں سکے، پھر آپؐ نے خود اپنی آستینیں چڑھا کر اسے اٹھایا، اور قبر کے سرانے پر اسے گاڑ کر فرمایا میں اس کے ذریعہ اپنے بھائی کی قبر پر علامت لگاتا ہوں، اپنے گھروالوں میں سے جس کا انتقال ہوگا اُسے ان کے پاس دفن کروں گا۔“

حضرت عثمان بن مظعونؓ بڑے جلیل القدر صحابی ہیں ابتدائی زمانہ میں مشرف باسلام ہوئے تھے ان

سے پہلے صرف تیرہ آدمی اسلام لائے تھے، غزوہ بدر میں شریک ہوئے، مدینہ منورہ میں مہاجرین میں سے سب سے پہلے انہی کا انتقال ہوا اور سب سے پہلے انہی کو بقیع میں دفن کیا گیا (۱۷)۔

آپ نے ان کو قرابت داری کی بنا پر اپنا بھائی کہا اس لیے کہ وہ بھی قریشی تھے، چنانچہ ان کا نسب یوں ہے، ”عثمان بن مظعون بن حبیب بن وہیب القرشی الجمحی“ (۱۸)۔ (۱۹)۔

اور بعض نے کہا اس لیے بھائی کہا کہ یہ آپ کے دوڑھ شریک بھائی تھے (۲۰)۔

وَأَدْفِنِ إِلَيْهِ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ

ان کی قبر کے قریب سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیم دفن کیے گئے۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ قبر پر بطور علامت و نشانی کوئی پتھر وغیرہ رکھ دینا تاکہ لوگ اسے پہچان لیں مستحب ہے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اہل خاندان اور اقرباء کو ایک جگہ دفن کرنا مستحب ہے (۲۱)۔

الفصل الثالث

﴿عَنْ أَنَسٍ قَالَ شَهِدْنَا بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَدْفِنُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا عَلَى الْقَبْرِ فَرَأَيْتُ عَيْنِيهِ نَدَّمَ مَعَانٍ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ لَمْ يُقَارِفِ الْمَيِّتَةَ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ أَنَا قَالَ فَأَنْزِلْ فِي قَبْرِهَا فَانْزِلْ فِي قَبْرِهَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۱*)﴾

”حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی (حضرت ام کلثومؓ) کے

(۱۷) الاصابة: ج ۲/ ص ۳۶۳۔

(۱۸) الجمحی: بضم الجیم وفتح المیم وفی آخرها الحاء المهملة، هذه النسبة الى بنی جمح، الانساب (ج ۲، ص ۸۵) وفی حاشیة نفلان عن

الطیاب ”وہم بطن من قریش وهو جمح بن عمرو بن مصیص بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن النضر“۔

(۱۹) شرح الطبری (ج ۳، ص ۳۸۶)۔

(۲۰) ویکھتے ناخ الخمیس ج ۱/ ص ۳۱۱۔

(۲۱) شرح الطبری: ج ۳/ ص ۳۸۶۔

(۲۱*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۶۹) فی کتاب الجنائز باب من یدخل قبر المرأة۔

وفن کے وقت موجود تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبر کے پاس تشریف فرما تھے، میں نے دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھیں آنسو بہا رہی تھیں، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں ایسا شخص موجود ہے جس نے آج رات ہمبستری نہ کی ہو؟ حضرت ابو طلحہؓ نے عرض کیا کہ ہاں میں ہوں، آپ نے فرمایا (سیت کو قبر میں رکھنے کے لیے) تم ہی قبر میں اترو چنانچہ وہ قبر میں اترے۔“

هل فيكم من احد لم يقارف الليلة

مقارفت کے معنی جماع کے آتے ہیں، اسی طرح مقارفت کے معنی ارتکاب ذنب کے بھی آتے ہیں، لیکن یہاں پہلے ہی معنی مراد ہیں، اور یہ حضرت عثمانؓ پر تعریف ہے، چونکہ انھوں نے اسی رات میں اپنے ایک جاریہ سے جماع کیا تھا، لیکن حضرت عثمانؓ کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جاتا ہے کہ ان کی اہلیہ یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی کی علالت چونکہ طویل تھی اور اسی روز فوت ہونے کا گمان نہ تھا اس لیے انھوں نے جماع کیا، لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بہر حال ناپسند ہوئی (۲۲)۔



﴿وَعَنْ أَبِي مَلِيكَةَ قَالَ لَمَّا نُوِّفِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بِالْحَبَشِيِّ وَهُوَ مَوْضِعٌ فَحْمِلَ إِلَى مَكَّةَ فَدُفِنَ بِهَا فَلَمَّا قَدِمَتْ عَائِشَةُ أَذَتْ قَبْرَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَتْ وَكُنَّا كَنَدْمَانِي جَذِيْمَةً حَقِيْبَةً مِنْ الدَّهْرِ حَتَّى قِيلَ لَنْ يَتَصَدَّعَا فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَأَنِّي وَمَالِكَا لَطُولِ اجْتِمَاعٍ لَمْ نَبْتَ لَيْلَةً مَعَا ثُمَّ قَالَتْ وَاللَّهِ لَوْ حَضَرْتُكَ مَا دُفِنْتَ إِلَّا حَيْثُ مِتُّ وَلَوْ شَهِدْتُكَ مَا زُرْتُكَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲۲*)﴾

”حضرت ابن ابی ملیکہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کا حبشی میں (جو ایک جگہ کا نام ہے) انتقال ہوا تو ان کی نعش کو مکہ لایا گیا اور وہاں انہیں دفن کیا گیا، حضرت عائشہؓ جب (مکہ) تشریف لائیں تو حضرت عبدالرحمنؓ کی قبر پر گئیں اور وہاں یہ اشعار پڑھے۔

”ہم دونوں جہنم کے دونوں ہم نشینوں کی طرح ایک مدت دراز تک جدا نہیں ہوئے یہاں تک کہ یہ کہا جائے لگا کہ یہ دونوں کبھی جدا نہیں ہونگے، لیکن جب ہم جدا ہوئے تو ایک طویل زمانہ ساتھ رہنے کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے گویا میں اور مالک ایک رات کے لیے بھی یکجا نہیں رہے“

اس کے بعد حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم، اگر تمہارے انتقال کے وقت میں موجود ہوتی تو تم وہیں دفن کیے جاتے جہاں تمہارا انتقال ہوا تھا، نیز اگر انتقال کے وقت میں تمہارے پاس موجود ہوتی تو اس وقت تمہاری قبر پر نہ آتی۔“

الحبشی

حبشی (بضم الحاء و سکون الباء و کسر الشین و تشدید الیاء) مکہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے، علامہ جوہری فرماتے ہیں کہ یہ اسفل مکہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکہ سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک جگہ کا نام ہے۔ (۲۲**)

حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن کی قبر پر جانا

یہ مسئلہ آگے آ رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں قبروں کی زیارت سے منع فرمایا تھا بعد میں آپؐ نے اس کی اجازت عطا فرمائی اور نہی عن زیارة القبور منسوخ ہو گئی، جمہور کے یہاں تو مردوں کے حق میں یہ نہی بالکیہ منسوخ ہے، البتہ عورتوں کے حق میں یہ نہی منسوخ ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کی دو رائے ہیں۔ بعض حضرات نے اس نسخ کو صرف مردوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے، یعنی عورتوں کے لیے یہ نہی بدستور باقی ہے جبکہ بعض دوسرے حضرات اس نسخ کو مردوں اور عورتوں سب کے لیے عام قرار دیتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن کی قبر پر جانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ کے نزدیک بھی یہ نسخ عام ہے اور وہ عورتوں کے لیے زیارت قبور کو جائز سمجھتی ہیں۔ اس سلسلہ میں اس سے زیادہ واضح روایت حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہ کی ہے جس کو حافظ ابن عبد البرؒ نے تمہید میں ذکر کیا ہے، عن عبد اللہ بن ابی ملیکہ ان عائشة اقبلت ذات یوم من المقابر فقلت لہا یا ام المؤمنین من این اقبلت؟ قالت من

قبر اخى عبدالرحمن بن ابى بكر فقلت لها اليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور قالت نعم كان ينهى عن زيارتها ثم امر بزيارتها (۲۲***). اس میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہ کے یہاں نہی عن زيارة القبور کا نسخ مردوں اور عورتوں سب کے لیے ہے۔ آخر میں ”لو شهدتک مازتک“ فرمایا اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس اجازت کو عام نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اذن عام میں بہت سے مفاسد کا خطرہ رہتا ہے۔ بہر حال حضرت عائشہؓ اپنے بھائی عبدالرحمن کی قبر پر گئیں تو وہاں انہوں نے اپنے بھائی کے فراق میں یہ دو شعر پڑھے۔ یہ اشعار متمم بن نویرہ (۲۲) کے ہیں جن کو انہوں نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہا تھا، جسے حضرت خالد بن ولیدؓ کے ایک لشکری حضرت ضرار بن الازورؓ نے حضرت خالد بن ولید کے حکم پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں قتل کر دیا تھا (۲۳)۔

ان اشعار میں متمم بن نویرہ نے خود کو اور اپنے بھائی کو جزیمہ کے دو ہم نشینوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے، جزیمہ کسی زمانہ میں عراق کا بادشاہ گذرا ہے، اس کے دو ہم نشین تھے اور وہ دونوں بھائی تھے، ان میں سے ایک کا نام مالک تھا اور دوسرے کا نام عقیل تھا یہ دونوں بہت طویل عرصہ بقول بعض چالیس سال جزیمہ کے ساتھ رہے جس کی بنا پر یہ دونوں طول رفاقت میں ضرب المثل بن گئے تھے۔ (۲۳*) شاعر کا مقصد یہ ہے کہ میں اور میرا بھائی مالک جزیمہ کے دو ہم نشینوں کی طرح ایک طویل عرصہ اکٹھے رہے اور طویل زمانہ تک ہمارے درمیان جدائی کی نوبت نہیں آئی جن کی بنا پر لوگ ہمیں دیکھ کر یہ کہتے تھے کہ یہ کبھی بھی جدا نہیں ہونگے، لیکن جب مالک کے قتل سے ہم دونوں میں دائمی جدائی واقع ہوئی تو اب اس کے باوجود کہ ہم دونوں ایک طویل عرصہ تک اکٹھے رہے ایسا محسوس ہونے لگا کہ گویا ہم دونوں ایک رات کے لیے بھی ایک ساتھ نہیں رہے یعنی محبت کا وہ طویل زمانہ چند لمحوں میں سمٹا ہوا ایک خواب سا محسوس ہو رہا ہے۔



(۲۲***): عمدة القاری (ج ۸، ص ۶۹) نیز دیکھیے فتح الباری (ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹)۔
 (۲۳): مرقاۃ میں ملا علی القاری نے شمس کے حوالہ سے شاعر کا نام محسن نقل کیا ہے، مرقاۃ ج ۲/ ص ۸۳۔
 (۲۳): دیکھیے الأصابة: ج ۲/ ص ۳۵۴۔
 (۲۳*): لمعات التقیح (ج ۲، ص ۳۵۵)۔

باب البكاء على الميت

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَنَسٍ قَالَ دَخَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي سَيِّفِ الثَّيْنِ وَكَانَ ظَنَرًا لِإِبْرَاهِيمَ فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِبْرَاهِيمَ فَقَبَّلَهُ وَشَبَّهَهُ ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ فَجَعَلَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَذَرِفَانِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ يَا ابْنَ عَوْفٍ إِنَّهَا رَحِمَةٌ ثُمَّ أَنْبَعَا بِأُخْرَى فَقَالَ إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا تَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونُونَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۳**) ﴾

”حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ابوسیف لوہار کے گھر گئے جو حضرت ابراہیمؑ کی دایہ کے شوہر تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیمؑ کو گود میں لے کر ان کا بوسہ لیا اور سونگھا.... اس واقعہ کے کچھ دنوں بعد پھر ہم ابوسیف کے ہاں گئے جبکہ حضرت ابراہیمؑ حالت نزع میں تھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ رورہے ہیں....؟ آپؐ نے فرمایا اے ابن عوفؓ یہ آنسو کا بہنا رحمت ہے، اس کے بعد پھر آپؐ کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے، پھر آپؐ نے فرمایا آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں اور دل غمگین ہے، مگر اس کے باوجود ہم وہی کہیں گے جس سے ہمارے رب راضی ہوں، اے ابراہیمؑ! بیشک ہم تیرے جدائی سے غمگین ہیں۔“

(۲۳**) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۴۳) فی کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”انابک لمحزونون“۔ ومسلم (ج ۲، ص ۲۵۲) فی کتاب الفضائل، باب رحمته صلی اللہ علیہ وسلم الصبیان والعیال وتواضعه وفضل ذلک۔ ابوداؤد (ج ۲، ص ۹۰) فی کتاب الجنائز، باب فی البكاء علی الميت۔

حضرت ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال اٹھارہ مہینے کی عمر میں ہوا (۲۵)۔

وانت یا رسول اللہ

علامہ طیبی نے لکھا ہے کہ ”والواو يستدعى معطوفاً عليه، ای الناس لا يصبرون على المصائب ويتفجعون وانت تفعل كفعالهم“ (۲۶)۔

مقصد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم کا آخری وقت دیکھا تو رونے لگے اس وجہ سے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے عرض کیا کہ اس قسم کے مصائب پر لوگ تو صبر نہیں کرتے مگر آپ کی عظمت شان اور کمال معرفت سے یہ بعید ہے کہ آپ روئیں اس لیے کہ یہ ضعف نفس کی علامت ہے اور یہ کہ آپ خود ایسے مواقع پر صبر کی تلقین فرماتے ہیں اور جزع فزع سے منع فرماتے ہیں، اس کا جواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیا کہ ”انہا رحمة“ یہ رحمت ہے یعنی میری آنکھیں بے صبری کی وجہ سے آنسو نہیں بہا رہی ہیں جیسا کہ تم سمجھ رہے ہو بلکہ حقیقت یہ ہے کہ لخت جگر کو اس حالت میں دیکھ کر جذبہ رحم امنڈ رہا ہے جو آنسوؤں کی شکل میں آنکھوں سے بہ رہا ہے۔



﴿ وعن * عبد الله بن عمر قال أشتكى سعد بن عبادة شكوى له فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده مع عبد الرحمن ابن عوف وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود فلما دخل عليه وجده في غاشية فقال قد قضي قالوا لا يا رسول الله فبكى النبي صلى الله عليه وسلم فلما رأى القوم بكاء النبي صلى الله عليه وسلم بكوا فقال ألا تسمعون إن الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب ولكن يعذب بهذا وأشار إلى لسانه أويرجى وإن الميت يعذب ببكاء أهله عليه متفق عليه (۲۶*) ﴾

(۲۵) چنانچہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: عن عائشة قالت مات ابراہیم بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو ابن ثمانية عشر شهراً فلم

یصل علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو داؤد: ج ۲/ ص ۹۸۔

(۲۶) شرح الطیبی: ج ۳/ ص ۳۹۱۔

(۲۶*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) فی کتاب الجنائز باب البكاء عند المریض - ومسلم (ج ۱ ص ۳۰۱) فی کتاب الجنائز

فصل لا بأس بفیض العین والدمع والحزن بفقد المحبوب إذا لم یکن صوت ونیاحة وجزع وفزع۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، عبدالرحمن بن عوفؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن عبادہؓ کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے ان کو بیہوشی کی حالت میں پا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ان کا انتقال ہو گیا؟ تو گھروالوں نے بتایا نہیں پھر آپ رونے لگے، آپ کے رونے کو دیکھ کر صحابہ بھی روئے، پھر آپ نے فرمایا اچھی طرح سن لو کہ اللہ تعالیٰ آنسو بہانے اور دل کے غمگین ہونے پر عذاب نہیں دیتے البتہ زبان سے ناشکری اور بے ادبی کے الفاظ نکالنے پر عذاب دیتے ہیں اور حمد اور شکر پر رحم فرماتے ہیں، اور مردے کو اپنے گھروالوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔“

وان المیت لیعذب ببكاء اہلہ علیہ

حضرت عمرؓ ابن عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ حدیث مروی ہے اور ان حضرات کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ میت کے لواحقین کے رونے اور نوحہ کرنے سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے۔

لیکن حضرت عائشہؓ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے بلکہ اس میں تاویل کی ضرورت ہے اس لیے کہ ظاہر حدیث قرآن کریم کی آیت ”وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى“ کے معارض ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ان حضرات پر نکیر فرمائی ہے اور ان کی طرف نسیان کی نسبت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ دراصل یہ واقعہ صرف اتنا تھا کہ ایک یہودیہ کے انتقال پر اس کے گھروالے نوحہ کر رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا: ”انہم یبکون علیہا وانہا تعذب فی قبرہا“ تو واقعہ جزیہ تھا لیکن ابن عمرؓ نے روایت بالمعنی کے طور پر لکھ کر پیش کیا، یا آپؐ کا مقصد یہ تھا کہ ادھر یہودیہ کو اس کے کفر کی وجہ سے عذاب دیا جا رہا ہے اور ادھر یہ آہ و بکاء میں مشغول ہیں اور دونوں مصیبت میں مبتلا ہیں، لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی طرف نسیان کی نسبت درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے، لہذا ابن عمرؓ کی یہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مستقل ارشاد ہے اس میں کسی قسم کا وہم نہیں، البتہ یہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے، ایک یہ کہ میت کو لواحقین کے رونے کی وجہ سے عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس نے خود اس کی وصیت کی ہو جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں اس کا عام رواج تھا، چنانچہ مشہور شاعر طرفة بن معبد کہتا ہے:

فان متّ فانعینی بما انا اہلہ

وشقی علیّ الجیب یا ابنۃ معبد

(جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سناتا جس کا میں

اہل ہوں اور میرے اوپر گریبان چاک کرنا)
 یا یہ کہا جائے گا کہ عذاب اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ اس کو معلوم ہو کہ یہ لوگ میرے مرنے کے بعد نوحہ کریں گے اور منع کرنے کی اس کو قدرت بھی تھی پھر بھی اس نے منع نہیں کیا (۲۷)۔
 اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کو عذاب اس کے اپنے فعل سے ہوتا ہے کہ خود وصیت کی تھی یا باوجود طاقت کے ”نہی عن المنکر“ سے باز رہا دوسرے کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، لہذا حدیث کا آیت ”وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى“ کے ساتھ کوئی تعارض باقی نہ رہا۔



﴿وَعَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أَسْمَى عَلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَأَقْبَلَتْ أُمُّ رَأْتُمْ أُمَّ عَبْدِ اللَّهِ نَصِيحُ بَرْنَةٍ ثُمَّ أَفَاقَ فَنَالَ أَلَمْ تَعْلَمِي وَكَانَ يُحَدِّثُهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَنَا بَرِيٌّ مِنْ حَلْقٍ وَصَاقٍ وَخَرَقَ مَتَفَقَّ عَلَيْهِ وَافْظَهُ لِمُسْلِمٍ﴾ (۲۸)

”حضرت ابو بردہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بیہوش ہو گئے تو ان کی اہلیہ ام عبد اللہ چلا چلا کر رونے لگی، جب حضرت ابو موسیٰؓ کو ہوش آیا تو فرمایا کہ کیا تمہیں معلوم نہیں؟.... راوی کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ ان سے یہ حدیث بیان کیا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس شخص سے بیزار ہوں (جو مصیبت کے وقت) سر کے بال منڈائے، چلا چلا کر روئے اور اپنے کپڑے پھاڑے۔“
 چلا چلا کر رونا سر کے بال منڈوانا اور اپنے کپڑے اور گریبان پھاڑنا مصائب اور حادثات کے وقت جو عام طور پر عورتوں کی عادات میں سے ہیں آپ نے ان سے منع فرمایا ہے اور ایسے شخص سے بیزاری کا اظہار فرمایا ہے۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ لَهُ فَرَطَانِ

(۲۸) التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۵۹ - ۲۶۰۔

(۲۸*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۷۳) فی کتاب الجنائز، باب ما ینہی من الحلق عند المصیبة - و مسلم (ج ۱، ص ۶۰) فی کتاب

الایمان، باب تحریم ضرب الخلد و دوشق الجیوب والدعاء بعد عوی الجاهلیة۔

مِنْ أُمَّنِي أَدْخَلَهُ اللَّهُ بِهِيَ الْجَنَّةَ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَمَنْ كَانَ لَهُ فَرَطٌ مِنْ أُمَّتِكَ قَالَ وَمَنْ كَانَ لَهُ فَرَطٌ يَا مُؤَفِّقَةً فَقَالَتْ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ فَرَطٌ مِنْ أُمَّتِكَ قَالَ فَأَنَا فَرَطُ أُمَّنِي لَنْ يُصَابُوا بِبُئِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ (۲۷*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں سے جس شخص کے دو بچے بالغ ہونے سے پہلے مر گئے ہوں، اللہ تعالیٰ اسے ان دونوں بچوں کے بسبب جنت میں داخل فرمائیں گے، حضرت عائشہؓ نے پوچھا کہ اور آپ کی امت میں سے جس شخص کا ایک ہی بچہ مرا ہو؟ آپ نے فرمایا اے مؤفّقہ! جس شخص کا ایک بچہ مرا ہو اس کے لیے بھی یہ بشارت ہے، حضرت عائشہؓ نے پھر پوچھا کہ اگر آپ کی امت میں سے کسی شخص کا ایک بچہ بھی نہ مرا ہو، آپ نے فرمایا: پھر میں اپنی امت کا میرے منزل ہوں ہی کیونکہ وہ میری (وفات کی) مصیبت جیسی کسی اور مصیبت سے دوچار نہ ہوئے ہوں گے۔“

فرط

فرط اس شخص کو کہتے ہیں جو قافلے سے پہلے اشیاء ضرورت کا انتظام کرنے کے لیے آگے چلا جاتا ہے، بچہ جو بالغ ہونے سے پہلے فوت ہو جائے چونکہ وہ بھی اپنے ماں باپ کی نجات کا باعث بنتا ہے اور ان کے لیے جنت کی نعمتوں کا انتظام کرتا ہے اس لیے اس کو فرط کہا جاتا ہے “ (۲۸)۔

یہاں حدیث میں نابالغ بچوں کے فوت ہونے پر یہ بشارت بیان کی گئی ہے کہ وہ والدین کے لیے دخول جنت کے سبب بنیں گے۔ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت میں ”ثلاثة لم يبلغوا الحنث“ کی قید موجود ہے (۲۸*) یعنی ایسے تین بچے جو حد بلوغ کو نہ پہنچے ہوں، جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ بالغ اور بڑے بیٹے کی موت پر صبر کرنے کی وجہ سے والدین کو اجر و ثواب ملتا ہے مگر یہاں اس بشارت کے لیے نابالغ کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ چونکہ ایک تو نابالغ اور چھوٹے بچوں سے والدین کو بہت زیادہ محبت ہوتی ہے، طبعی طور پر بڑے بچوں کی بہ نسبت چھوٹے بچے اپنے والدین سے زیادہ قریب اور محبوب ہوتے ہیں اس لیے

(۲۷*) الحدیث أخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۴) فی أبواب الجنائز، باب ما جاء فی ثواب من قدم ولداً۔

(۲۸) شرح الطیسی: ج ۳ ص ۳۰۰۔

(۲۸*) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۶) کتاب الجنائز، باب فضل من مات له ولد فاحتسب۔

ان کے مرنے سے رنج و غم بھی زیادہ ہوتا ہے ۔

نیز بڑے بیٹوں سے بسا اوقات والدین کے حق میں نافرمانی بھی سرزد ہوتی ہے جس کی وجہ سے والدین کے جذبہٴ ترحم میں کمی واقع ہوتی ہے برخلاف چھوٹے بچوں کے کہ ان کی طرف سے یہ اندیشہ نہیں رہتا چونکہ وہ مکلف ہی نہیں ہیں ۔

ایسے ہی بخاری کی حضرت انسؓ کی روایت کے آخر میں ہے ”بفضل رحمۃ اباہم“ یعنی نابالغ بچے مکلف نہ ہونے کی بنا پر چونکہ گناہ گار نہیں ہوتے اس لیے اللہ تعالیٰ کی رحمت بڑوں کی بہ نسبت ان پر زیادہ ہوتی ہے ۔ بڑے بچوں میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ گناہوں کی وجہ سے وہ گرفتار عذاب ہوں ۔

جبکہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جب چھوٹے بچوں کی موت پر صبر کرنے سے والدین کے لیے یہ بشارت ہے جو ایک طرح سے والدین پر بوجھ ہوتے ہیں ، کیونکہ ان کی کفالت وغیرہ کی ذمہ داری والدین پر ہوتی ہے تو بڑے بیٹوں کی موت پر صبر کرنے سے بطریق اولیٰ والدین کے لیے یہ بشارت ہوگی ۔ کیونکہ بڑے ہی والدین کی خدمت کے اہل ہوتے ہیں اور والدین کے کاموں میں معین اور مددگار ہوتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ ”باب فضل من مات لہ ولد فاحتسب“ قائم کیا ہے اس میں ”ولد“ کو مطلق ذکر کیا ہے عدم بلوغ کی قید سے مقید نہیں کیا ہے (**۲۸) ۔

یاموفقۃ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر حضرت عائشہ صدیقہؓ کو کمال تعلق اور ان کی ذلالت خصوصیت نیز ان کے اوصاف و فضائل اور امت پر شفقت کی بناء پر ”موفقہ“ کہہ کر مخاطب فرمایا جو فضل و کمال پر دلالت کرنے والا لقب ہے ، اس کے معنی یہ ہیں کہ اے عائشہ! کہ جسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر بھلائی اور اچھی باتوں کے پوچھنے کی توفیق عطا فرمائی گئی ہے ۔

فانا فرط امتی لن یصابوا بمثلی

یعنی میں اپنی امت کے لیے میرے منزل ہوں باین طور کہ میں ان سے پہلے آخرت میں پہنچ کر شفاعت کروں گا اور ان کو جنت میں لے جاؤں گا ، کیونکہ ثواب مصیبت اور مشقت کے بقدر ہوتا ہے ، یعنی مصیبت اور

مشقت جتنی سخت اور شدید ہوتی ہے اتنا ہی ثواب زیادہ ملتا ہے ، لہذا اس دنیا سے میرا اٹھ جانا ان کے لیے اتنی بڑی مصیبت اور اتنا بڑا حادثہ ہے کہ اس کے برابر کوئی بڑا حادثہ اور کوئی مصیبت نہیں ہو سکتی ، لہذا میرے بعد میری امت کا ہر فرد حقیقتاً اور حکماً اس حادثہ اور مصیبت سے دوچار ہوگا اس لیے جن لوگوں کی چھوٹی اولاد فوت ہو کر ان کے لیے ذخیرہ آخرت نہ بھی ہوئی ہوگی تو میرے وصال کا یہ حادثہ ہی ان کے لیے مذکورہ باسعادت و بشارت کے طور پر کافی ہوگا ۔ اور یہ حادثہ حضرت عائشہؓ کے حق میں جن کی اولاد نہیں ہوئی بلاشبہ ایسا ہی تھا ۔

باب زیارة القبور

الفصل الاول

﴿ عَنْ بَرِيْدَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سَقَاءٍ فَأَشْرَبُوا فِي الْأَسْفِيَةِ كُلَّهَا وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۸۰۰۰) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (پہلے) میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو، ایسے ہی میں نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ رکھنے سے تم کو منع کیا تھا، اب تم جب تک چاہو اسے رکھ سکتے ہو، اسی طرح میں نے نبیذ کو سوائے مشکیزے کے (دوسرے برتنوں میں نہ کر پینے سے) منع کیا تھا اب تم تمام برتنوں میں پی لیا کرو، لیکن نشہ کی کوئی چیز نہ پینا۔“

زیارت قبور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداً قبروں کی زیارت سے منع فرمایا تھا بعد میں یہ بھی منسوخ ہو گئی

(۲۸۰۰۰) الحدیث اخرج مسلم (ج ۱ ص ۳۱۳) فی کتاب الجنائز فصل فی الذہاب الی زیارة القبور - والسنن (ج ۱ ص ۲۸۵ - ۲۸۶) فی کتاب الجنائز باب فی زیارة القبور - والبیہقی (ج ۲ ص ۱۰۵) فی کتاب الجنائز باب فی زیارة القبور - والترمذی (ج ۱ ص ۲۰۳) فی ابواب الجنائز باب ما جاء فی البر حصة فی زیارة القبور -

چنانچہ فرمایا ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فروروها فانها تذكر الآخرة“ اس روایت کے پیش نظر زیارت قبور کو نہ صرف جائز بلکہ مستحب قرار دیا گیا ہے، جمہور ائمہ اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔

البتہ ابن حزم وجوب کے قائل ہیں کہ مردوں کے لیے زیارت قبور واجب ہے اگرچہ عمر میں ایک مرتبہ ہو، وہ امر کو وجوب پر حمل کرتے ہیں۔

اس کے برعکس ابن سیرین، ابراہیم نخعی اور شعبی یہ حضرات زیارة القبور للرجال کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں

بہر حال جمہور کے نزدیک ”نہی عن زیارة القبور“ مردوں کے حق میں تو بالکل منسوخ ہے، رہا یہ کہ عورتوں کے لیے بھی یہ ممانعت منسوخ ہوگئی یا نہیں؟ تو اس میں علماء کرام کی دو جماعتیں ہیں ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ چونکہ عورتوں میں قلتِ صبر اور کثرتِ جزع موجود ہے اس وجہ سے عورتوں کے لیے یہ ممانعت بدستور باقی ہے، چنانچہ حدیث میں وارد ہے کہ انہ علیہ السلام ”لعن زوارات القبور“۔

جبکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ جب نہی منسوخ ہوگئی تو سب کے لیے منسوخ ہوئی ہے مردوں اور عورتوں سب کو زیارت قبور کی اجازت ہے، بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، ”مرأی صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبکی عند قبر، فقال اتقی اللہ واصبری، قالت الیک عنی فانک لم تصب بمصیبتی ولم تعرفہ، فقیل لها: انہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم تجد عنده بواہین، فقالت: لم اعرفک فقال: انما الصبر عند الصدمة الاولى،“ اس روایت سے عورتوں کے لیے زیارت قبور کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپؐ نے دیکھا کہ وہ عورت قبر کے پاس بیٹھی ہوئی تھی لیکن اس کے باوجود آپؐ نے اس عورت پر زیارت قبر کی وجہ سے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہؓ کی روایت پہلے گزر چکی ہے کہ جب حضرت عائشہؓ اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن کی قبر پر گئیں تو انھوں نے یہ سوال کیا کہ زیارت قبور سے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے پھر آپؐ کیسے گئیں؟ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”نعم کان ینہی عن زیارتھا ثم امر بزیارتھا“ اس واقعہ سے بھی عورتوں کے لیے زیارت قبور کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث ”لعن زوارات القبور“ کا تو اس کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث زمانہ ممانعت کی ہے۔

اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ وعید اور ممانعت ان عورتوں کے لیے ہے جو بہت کثرت سے زیارت قبور کے لیے جاتی ہیں چونکہ ”زوارات“ مبالغہ کا صیغہ ہے اور ظاہر ہے کثرت زیارت قبور کی وجہ سے ایک تو

زوج کی حق تلفی ہوتی ہے، اور دوسرے ویسے بھی عورت کے لیے بار بار خروج عن البیت بہر حال ایک ناپسندیدہ حرکت ہے۔

ہاں اگر زیارۃ القبور سے شرکیہ حرکات اور بدعات کا اندیشہ ہو جیسے اس زمانہ میں اولیاء اللہ کے مزارات پر ہو رہا ہے خاص کر عورتوں کا ان مزارات پر جانا مقاصد کثیرہ سے خالی نہیں ہے، تو اجازت نہیں دینی چاہیے (۲۹)



﴿وَعَنْ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ زَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبْكَى مِنْ حَوْلِهِ فَقَالَ أَسْتَأْذِنُ رَبِّي فِي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي وَأَسْتَأْذِنُهُ فِي أَنْ أَزُورَ قَبْرَهَا فَأُذِنَ لِي فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۹*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ محترمہ کی قبر کی زیارت کی تو آپؐ روئے اور آپؐ نے ان لوگوں کو بھی رلایا جو آپؐ کے ہمراہ تھے، پھر آپؐ نے فرمایا کہ میں نے اپنے پروردگار سے اس بات کی اجازت چاہی کہ اپنی والدہ کے لیے بخشش طلب کروں، مگر مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی، پھر میں نے اپنے پروردگار سے اس بات کی اجازت چاہی کہ میں اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کروں تو مجھے اس کی اجازت دی گئی، لہذا تم قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ قبروں کی زیارت موت کو یاد دلاتی ہے۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین

یہ روایت ہے اور اسی طرح ایک دوسری روایت ہے جس میں آپؐ نے ایک سائل کے جواب میں ”ان ابی واباک فی النار“ فرمایا ہے ان سے بعض حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ آپؐ کے والدین کا انتقال حالت شرک میں ہوا ہے (۳۰) نیز ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کی یہ آیت ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ“ بھی اسی سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔ (۳۱)

(۲۹) اس پوری بحث نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۳، ص ۱۳۸-۱۳۹) وعمدة القاری (ج ۸، ص ۶۸-۷۰)۔

(۲۹*) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱، ص ۱۱۳) فی کتاب الجنائز، فصل فی الذہاب الی زیارۃ القبور۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۸۶) فی کتاب الجنائز، باب زیارۃ قبر المشرک۔ وابو داؤد (ج ۲، ص ۱۰۵) فی کتاب الجنائز، باب فی زیارۃ القبور۔ وابن ماجہ (ج ۱، ص ۱۱۳) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی زیارۃ قبور المشرکین۔

(۳۱) دیکھیے لمعات التقيح (ج ۳، ص ۳۸۱)۔

(۳۰) التعلیق الصبیح، ج ۲، ص ۲۷۲۔

لیکن علماء متاخرین اور بالخصوص علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (۲۲) نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف والدین ہی نہیں بلکہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آپ کے تمام آباء اور اہمات کا اسلام ثابت کیا ہے، آپ کے والدین کا اسلام ثابت کرنے کے سلسلہ میں علماء نے تین صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین پر قائم تھے۔ دوسرے یہ کہ آپ کے والدین کا اُعمال زمانہ فترت میں ہوا ہے، آیات اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل فترت اگر شرک میں مبتلا نہ ہوں تو ان پر عذاب نہیں ہے، اور آپ کے والدین کا شرک ثابت نہیں، تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے (بطور معجزہ) آپ کے والدین کو اتنی دیر کے لیے زندہ کر دیا کہ وہ آپ پر ایمان لے آئے۔ واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے دوبارہ زندہ ہونے کے بارے میں جو حدیث منقول ہے وہ اگرچہ بذاتہ ضعیف ہے لیکن تعدد طرق کی وجہ سے اس کی تصحیح و تحسین کی گئی ہے۔ (۲۳) جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن سے آپ کے والدین کا معذب ہونا معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایات قرآن مجید کی آیت ”وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا“ سے نازل ہونے سے پہلے کی ہیں، جیسا پہلے عرض کیا گیا کہ آپ کے والدین کا انتقال چونکہ زمانہ فترت میں ہوا ہے اور اہل فترت معذب نہیں ہیں۔

نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ روایت میں جس عذاب اور نار کا ذکر ہے اس سے مراد وہ نار ہے جس پر ورود تمام اہل ایمان کے لیے ضروری ہے جس کا ذکر قرآن مجید کی اس آیت میں ہے ”وَأَن مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا“ اور زیر بحث حدیث میں آپ کا اپنی والدہ کے لیے کے لیے استغفار کی اجازت طلب کرنے کے معنی یہ ہیں کہ آپ اسی ورود نار سے اپنی والدہ کے لیے مغفرت طلب فرما رہے تھے کہ ان کو اس سے بھی مستثنیٰ کیا جائے لیکن آپ کو اس سے منع کیا گیا کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام کے حق میں ایک طے شدہ امر ہے جیسا کہ اس آیت میں ارشاد فرمایا گیا ہے ”كَانَ عَلَىٰ رِبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا“ (۲۴)۔

اور جہاں تک تعلق ہے اس آیت ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا... الخ“ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت آپ کی والدین کے متعلق نازل ہی نہیں ہوئی بلکہ یہ ابوطالب کے واقعہ سے متعلق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ مسئلہ چونکہ بہت زیادہ نازک ہے اس لیے علماء محققین کی رائے یہ ہے کہ اس بارے میں اہل علم اور احوط راستہ یہی ہے کہ سکوت اختیار کیا جائے۔

(۲۲) چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں علامہ سیوطی کا رسالہ ”مسالك الحنفی والذی المصطفى المطبوع مع الحاوی للفتاویٰ“ (ج ۲ ص ۱۰۱)۔

(۲۳) دیکھیے لمعات التنبیخ (ج ۱ ص ۲۸۱)۔ (۲۴) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۲ ص ۲۷۲)۔

كتاب الزكاة

كتاب الزكاة

كتاب الزكاة ————— ٧١-١١٢

باب ما يجب فيه الزكاة ————— ١١٣-١٦٥

باب صدقة الفطر ————— ١٦٦-١٧٢

باب من لا تحل له الصدقة ————— ١٧٤-١٧٥

باب من لا تحل له المسألة ————— ١٧٦-١٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب الزکوة

کتاب وسنت میں زکوٰۃ کا ذکر ایمان کے ساتھ تیسرے مرتبے میں اور صلاۃ کے ساتھ دوسرے مرتبے پر آیا ہے، اس لیے کتاب الصلاۃ کے بعد کتاب الزکوة کو ذکر کرتے ہیں، اور اسی وجہ سے زکوٰۃ کو ثالثۃ الایمان اور ثانیۃ الصلاۃ کہا جاتا ہے۔

أما الكتاب فقولہ تعالیٰ: "وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" وَأَمَّا السَّنَةُ: فقولہ علیہ السلام "بَنَى الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ" الْحَدِيثُ (۱)

زکوٰۃ کے لغوی معنی "طہارت و پاکیزگی" کے ہیں، اسی طرح زکوٰۃ کے معنی نماء، بڑھوتری کے بھی آتے ہیں (۲)۔ جاہلیت کی اصطلاح میں ہر قسم کے صدقے کو زکوٰۃ کہا جاتا تھا، شریعت نبویہ علیٰ صاحبہا الصلاۃ والتحبۃ میں صدقے کو چند قیود کے ساتھ مقید کر کے زکوٰۃ کہا جاتا ہے (۲)۔

اور زکوٰۃ کے اصطلاحی معنی ہیں: "تَمْلِیکُ جِزءٍ مَّا لِعَبْدِہُ الشَّارِعُ مِنْ مُسْلِمٍ فَقِیْرٍ غَیْرِ هَاشِمِیٍّ وَلَا مُوَلَّاهٍ"

(۲)

تملیک کے لفظ سے یہ معلوم ہوا کہ زکوٰۃ اداء ہونے کے لیے فقیر کو مالک بنانا ضروری ہے، صرف

(۱) عمدۃ القاری ج ۸ ص ۲۳۳۔

(۲) نزل المجهود ۳/۸ و اوجز المسالك ۵/۲۳۳ و التفصیل فی معارف السنن ۵/۱۵۹ و قد استوفی ساینکی ویشنی۔

(۲) معارف السنن ۵/۱۶۰۔

(۳) تنویر الامصار ۲/۲۔

اباحت سے زکوٰۃ اداء نہیں ہوگی، مثلاً فقراء کے عام استعمال کے لیے کوئی عمارت بنا دی تو یہ زکوٰۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

باقی اس تعریف میں جزء مال بنے مراد بقدر نصاب نامی مال کا چالیسواں حصہ ہے، یا سوانم کا مقرر کردہ حصہ ہے، یا اس کی قیمت، معنی لغوی اور شرعی میں مناسبت ظاہر ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“ (*) اداء زکوٰۃ سے ایک طرف تو بقیہ مال کی تطہیر ہوتی ہے، دوسری طرف رذیلہ بخل سے قلب کی تطہیر ہوتی ہے اور تیسری طرف انسان گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔

اسی طرح زکوٰۃ کے اداء کرنے سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے قال اللہ تعالیٰ: ”يُمَحِّقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيَرْبِي الصَّدَقَاتِ“ (۵)۔

حدیث شریف میں فرمایا ہے: ”مَنْ قَصَّ مَالًا مِنْ صَدَقَةٍ“ اداء زکوٰۃ سے اگرچہ ظاہراً و حساً کمی آجاتی ہے، مگر برکت کے باعث اس میں زیادتی ہی ہوتی ہے۔ (۶)

نصاب کی تفصیل

نصاب زکوٰۃ مال کی اس خاص مقدار کو کہتے ہیں جس پر شریعت نے زکوٰۃ فرض کی ہے، مثلاً اونٹ کے لیے پانچ اور بکری کے لیے چالیس کا عدد، چاندی کے لیے دو سو درہم اور سونے کے لیے بیس مثقال وغیرہ۔ پھر نصاب کی دو قسمیں ہیں: نامی یعنی بڑھنے والا مال اور غیر نامی نہ بڑھنے والا مال، پھر نماء اور بڑھوتری سے مراد حقیقی بڑھوتری، نہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مال میں بڑھوتری کی صلاحیت ہو، خواہ تجارت کے ذریعہ سے ہو یا اسامت (سائمنہ جانور پالنے کے ذریعے سے جو سال کے اکثر حصہ میں خود چرتے ہوں اور مالک پر ان کے چارے کا کوئی بوجھ نہیں آتا) کیونکہ تجارت سے بھی مال بڑھتا ہے اور نفع حاصل ہوتا ہے اور سائمنہ جانور پالنے سے بھی مال میں زیادتی آتی ہے، دودھ اور گھی بھی حاصل ہوتا ہے اور بچوں کی پیدائش بھی ہوتی ہے تو گویا تجارت اور اسامت، مال کے نماء کے اسباب ہیں اور زکوٰۃ کے لیے چونکہ مال کا نامی ہونا ضروری ہے، اس لیے اگر جانور کے قبیل سے ہے تو اسامت کی نیت اور اگر دیگر اموال کے قبیل سے ہے تو تجارت کی نیت ضروری ہے، البتہ سونے اور چاندی میں تجارت کی صلاحیت خلفۃً موجود ہے اور تجارت کے بغیر

(*) سورة التوبة: ۱۰۳۔

(۵) سورة البقرة: آیت ۲۷۱۔

(۶) فتح الباری ۲/۲۶۲، وادجز المسالک ۵/۲۳۳۔

ان کے عین سے اپنے حوائج پورے کرنے کے لیے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، اس لیے نیت تجارت کے بغیر بھی وہ مال تجارت شمار ہوتا ہے، کیونکہ نیت تعیین کے لیے ہوتی ہے اور وہ پہلے سے حلقۂ تجارت کے لیے تعیین ہیں، بخلاف دیگر سامانوں کے کہ تجارت کے بغیر خود ان کی ذات سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، لہذا تجارت کی تعیین کے لیے نیت شرط ہوگی (۶*)۔

نصاب غیر نامی کا اطلاق مکانات اور خانہ داری کے اس اسباب پر ہوتا ہے جو ضرورت اصلیہ سے زائد ہو۔ نصاب نامی اور غیر نامی میں فرق یہ ہے کہ ”نصاب نامی“ کے مالک پر زکوٰۃ فرض ہوتی ہے، نیز اس کے لیے دوسرے کی زکوٰۃ، نذر اور صدقات واجبہ کا مال لینا درست نہیں ہے اور اس پر قربانی کرنا اور صدقہ فطر دینا واجب ہوتا ہے۔

”نصاب غیر نامی“ کے مالک پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی، مگر اس کے لیے بھی زکوٰۃ، نذر اور صدقہ واجبہ کا مال لینا درست نہیں ہوتا، نیز اس پر بھی صدقہ فطر دینا اور قربانی کرنا واجب ہوتا ہے۔

زکوٰۃ کب فرض ہوتی؟

زکوٰۃ کی فرضیت قطعی ہے لہذا اصل فرضیت کا منکر کافر ہوگا، البتہ حکم زکوٰۃ کے نزول کے بارے میں متعدد اقوال ہیں کہ کب نازل ہوا قبل الهجرة مکہ مکرمہ میں یا بعد الهجرة مدینہ منورہ میں (۷)۔
 جمہور کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت ہجرت کے بعد سن ۲ ہجری میں ہوئی (۸)۔
 لیکن صحیح یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو قبل الهجرة مکہ مکرمہ ہی میں ہوئی تھی۔ البتہ زکوٰۃ کے جملہ احکام اور اس کی مکمل تفصیل مدینہ منورہ میں نازل ہوئی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سورہ مزمل میں ”وَأَقِمُْوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ“ موجود ہے۔ حالانکہ سورہ مزمل بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے (۹)۔
 اسی طرح کی سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے، مثلاً: ”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ“ (۱۰)۔

(۶) دیکھیے البدائع ۲/۱۱۰ ومنہا کون ال، نامیاً۔

(۷) فتح الباری ۲/۲۶۲۔ الی ۲۶۶ باب وجوب الزکوٰۃ۔

(۸) التعلیق الصبیح ۲/۲۶۸۔

(۹) معارف السنن ۵/۱۵۹۔ الی ۱۶۰۔

(۱۰) سورۃ التوبہ: آیت ۳۴۔

”وَفِيْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ“ (۱۱) ”وَآتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ“ (*) یہ سب کی آیات ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اصل فرضیت مکہ مکرمہ میں ہوئی تھی، البتہ نصاب اور مقادیر کی تفصیل مدینہ منورہ میں ہوئی۔

چنانچہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی صورت کو تطبیق میں الاقوال کے لیے ترجیح دی ہے:

”وَالْمُعْتَمِدُ اَنَّ الزَّكَاةَ فُرِضَتْ بِمَكَّةَ اَجْمَالًا وَبَيِّنَتْ بِالْمَدِيْنَةِ تَفْصِيْلًا جَمْعًا يَبِيْنُ الْاِدْلَةَ“ واللہ تعالیٰ اعلم (۱۳)

کیا حضرات انبیاء علیہم السلام پر زکوٰۃ فرض تھی؟

زکوٰۃ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام پر فرض نہیں ہے، اس لیے کہ زکوٰۃ میل اور کدورت کے ازالے کے لیے مشروع ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ حضرات انبیاء میل اور کدورت سے مبرا اور پاک ہیں، قرآن کریم کی اس آیت میں ”وَأَوْصَانِيْ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ“ سے مراد زکوٰۃ النفس ہے زکوٰۃ المال نہیں، ا مراد تبلیغ الزکوٰۃ ہے (۱۴) البتہ جس طرح سابقہ تمام امتوں پر نماز فرض تھی، اسی طرح تمام امتوں پر زکوٰۃ فرض تھی ہاں مقدار اور مال کی تحدید میں اختلاف ضرور رہا ہے، لیکن یہ بات طے ہے کہ زکوٰۃ کے بارے میں اسلامی شریعت کے احکام بہت آسان اور سہل ہیں، جب کہ سابقہ شریعتوں میں اتنی آسانی نہیں تھی۔ ہر حال نفس و جوب میں سب برابر ہیں، جس طرح سورہ انبیاء میں حضرت ابراہیم اور ان کے صاحبزادے حضرت ائق اور پھر ان کے صاحبزادے حضرت یعقوب علیہم السلام کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا ہے: ”وَأَوْصَانِيْ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ“ (۱۵) اسی طرح سورہ مریم میں حضرت اسمعیل علیہ السلام کے بارے میں فرمایا گیا ہے: ”وَكَانَ يَأْمُرُ اٰهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ“ (۱۶) اور اسرائیلی سلسلے کے آخری پیغمبر حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کے متعلق ہے کہ انھوں نے اپنی قوم کے لوگوں سے فرمایا: ”يٰۤاَيُّهَا عِبْدُ اللّٰهِ اَتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا اٰثِمًا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا“ (۱۷)

(*) سورة الانبياء: ۷۲-

(*) سورة الانعام: ۱۴۱-

(۱۱) سورة الذاریات: آیت نمبر ۱۹-

(۱۳) البرقعة: ۱۱۸/۳-

(*) سورة مریم: ۳۱-

(*) سورة مریم: ۵۵-

(۱۴) الدر المختار: ۲/۲-

اسی طرح سورہ مائدہ میں بنی اسرائیل کے عہد و حیات کا ذکر کیا گیا ہے فرماتے ہیں: "وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَنتُمْ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي" (۳۶) قرآن کریم کی ان آیات سے ظاہر ہے کہ نماز اور زکوٰۃ ہمیشہ سے آسمانی شریعتوں کے خاص ارکان اور شعار رہے ہیں۔ ہاں ان کے حدود اور تفصیلی احکام و تعینات میں فرق رہا ہے اور یہ فرق تو خود ہماری شریعت کے بھی ابتدائی اور آخری تکمیلی دور میں احکام کے اندر رہا ہے (۱۵)۔

الفصل الاول

﴿ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مَعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَأَدْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَأَنْتُمْ دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ مَتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۷)۔

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجے ہوئے فرمایا کہ تم اہل کتاب کے پاس جا رہے ہو، سب سے پہلے انہیں کلمہ کی دعوت دو، جب کلمہ پڑھ لیں تو انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے دن رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں یہ بات تسلیم کرنے کے بعد انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ کو فرض کی ہے جو ان کے اغنیاء سے لے کر ان کے غرباء کو دی جائے گی، پھر ان کے نفیس مالوں سے بچو اور مظلوم کی بددعا سے بچو، کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔“

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو قاضی بنا کر یمن بھیجا گیا تھا اور یہی قول ابن عبد البر کا ہے، جب کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ حضرت معاذ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا

(۱۷) سورة المائدة: ۱۲۔

(۱۵) ویکھئے معارف الحديث ۲۱/۳۔

(۱۶) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه ۲۰۲/۱ في باب أحد الصدقة من الأغنياء وزد من الفقراء أخرجه مسلم في صحيحه ۱/

۳۹ باب الدماء والشهادتين وشرائع الإسلام۔

گیا تھا، بہر حال اتنی بات متفق علیہ ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں شام چلے گئے تھے اور وہیں انتقال فرمایا۔ (*)

إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَأَدْعُهُمْ

یمن میں اہل کتاب کے علاوہ مشرکین اور ذی کفر بھی تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور خاص اہل کتاب کا ذکر فرمایا یا تو اکثریت کی وجہ سے اور یا تفضیل کے بناء پر، چونکہ اہل کتاب دوسروں سے افضل تھے (۱۸)۔

ابن الملک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کفار کو دعوت الی الاسلام دینا واجب ہے، بشرطیکہ ان تک دعوت نہ پہنچی ہو، اگر دعوت پہنچ چکی ہے تو واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اس لیے کہ یہ ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو المصطلق پر اچانک غفلت کی حالت میں حملہ کیا تھا، اگر دعوت مٹنا واجب ہوتی تو حملہ بغیر دعوت کے نہ ہوتا (۱۹)۔

فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا ذَلِكَ فَاعْلَمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ

پہلے کلمہ شہادت کی دعوت مذکور ہے پھر نماز کی یہ ترتیب محض دعوت کی حد تک ہے کہ کفار کو دین کی طرف تدریجاً دعوت دی جائے نہ دفعۃً، تاکہ ان کو گراں نہ گزرے (۲۰)۔

کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ کفار مخاطب بالایمان و بالعقوبات ہیں، یعنی حدود اور معاملات کے مکلف ہیں اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی کافر نے اسلام قبول کیا تو اس پر قضاء صلوات فائز لازم نہیں ہے، البتہ اختلاف صرف عبادات میں ہے کہ حالت کفر میں صلاۃ، صوم، زکوٰۃ اور حج کے مکلف ہیں یا نہیں؟

حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک عبادات کے مخاطب ہیں اور یہی مسلک حنفیہ میں سے عربین کا

(*) التعلیق الصبیح ۲/۲۷۸۔

(۱۸) الطیبی ۳/۵۵۔

(۱۹) المرقاة ۳/۱۱۸۔

(۲۰) التعلیق الصبیح ۲/۲۱۸۔

ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو کفر کے علاوہ ترک عبادات پر بھی عذاب دیا جائے گا۔ پھر حنفیہ کے تین اقوال ہیں: عراقیین کے نزدیک مخاطب ہیں اعتقاداً و اداءاً، عبادات کا اعتقاد نہ رکھنے اور ان کو ادا نہ کرنے دونوں پر عذاب ہوگا۔ مشائخ ماوراء النہر کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ اعتقاداً مخاطب ہیں ادائیس، یعنی عدم اعتقاد پر ان کو عذاب ہوگا، عبادات کو ادا نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوگا اور ان میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ مطلقاً مخاطب نہیں ہیں نہ عقیدۃً نہ عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کے ترک اور عبادات پر عدم اعتقاد کی وجہ سے عذاب نہ ہوگا۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں:

”والمختار قول العراقیین واختاره صاحب البحر ایضاً فی شرح المنار“ اسی طرح علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: (۲۱)۔

”اعلم ان المختار ان الکفار مخاطبون بفروع الشریعة المأمور بہ والمنہی عنہ، هذا قول المحققین والاکثرین“ (۲۲)۔

حدیث میں ہے کہ اگر وہ کلمہ شہادت کو تسلیم کر لیں تو اس کے بعد نماز کی دعوت دی جائے گی اور اس کو تسلیم کرنے کے بعد زکوٰۃ کی دعوت دی جائے گی، اس ترتیب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کفار مکلف بالفروع نہیں ہیں، چنانچہ بعض حضرات نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ کلمہ شہادت کو اس واسطے مقدم کیا کہ جب تک ایمان نہ ہو تو مکلف بالفروع نہیں ہوں گے۔

مگر چونکہ یہ دعوت کا ایک اسلوب ہے کہ دعوت تدریجاً ہو، اس لیے حدیث میں شرائع کو ترتیب سے بیان کیا جا رہا ہے، اس وجہ سے استدلال درست نہ ہوگا، ورنہ پھر تو لازم آئے گا کہ تکلیف بالزکوٰۃ بعد الصلاۃ ہو و هو باطل بالاتفاق کذا قال العلامة السندی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی (۲۳)۔

ایک شہر سے دوسرے شہر نقل زکوٰۃ کا حکم

”ان اللہ قد فرض علیہم صدقۃ تؤخذ من اغنیائہم فتدفع علی فقرائہم“

حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ جس شہر سے زکوٰۃ لی جائے، اسی شہر کے فقراء پر صرف کی جائے، کسی دوسرے شہر اور بستی میں نہ بھیجی جائے۔

(۲۱) معارف السنن ۵/۱۹۸ باب ما جاء فی کراہیۃ اخذ حبار المال۔

(۲۲) عمدة القاری ۸/۲۳۶ باب وجوب الزکوۃ۔

(۲۳) التعلیق المسیح ۲/۲۷۸۔

حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ ایک بلد کی زکوٰۃ وہاں کے اغنیاء سے وصول کرنے کے بعد وہیں کے فقراء پر صرف کی جائے، بلا ضرورت دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنا مناسب نہیں ہے۔

لیکن اگر دوسرے علاقے کے فقراء وہاں کے فقراء سے زیادہ محتاج ہوں، یا زکوٰۃ دینے والے کے رشتہ دار کسی دوسرے شہر میں ہوں اور وہ غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں تو وہ اپنی زکوٰۃ کو منتقل کر سکتا ہے، بلکہ منتقل کرنے میں دو اجر ملیں گے، ایک قرابت کا اور ایک صدقے کا، بشرطیکہ قرابت ولادت اور قرابت زواج نہ ہو۔ چونکہ ایسی صورت میں زکوٰۃ دینا جائز نہیں (۲۳*)۔

حضرات شوافع کے نزدیک نقل زکوٰۃ جائز نہیں ہے اور اگر نقل کی گئی تو نہ صرف ارتکاب معصیت لازم آئے گا بلکہ زکوٰۃ ہی اداء نہ ہوگی، البتہ اگر اس شہر میں کوئی مستحق ہی نہ ہو تو پھر درست ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی نقل زکوٰۃ ناجائز ہے، البتہ اگر نقل کی گئی تو ارتکاب معصیت کے ساتھ زکوٰۃ اداء ہو جائے گی (۲۴)۔

سیح الحدیث حضرت مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: ”لَا يَجُوزُ النُّقْلُ عِنْدَ الثَّلَاثَةِ وَلَوْ نُقِلَ اجْزَاءً عِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ وَلَا يَجُزِي عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ وَ عَنِ الْحَنَابِلَةِ رَوَايَتَانِ“ (۲۵)

ان حضرات کا استدلال اول تو اس حدیث سے ہے: ”تَوَخَّذْ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ فَتَرُدَّ عَلَى فَقَرَائِهِمْ“۔ نیز حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا اثر ہے ان کے زمانہ میں خراسان سے شام کی طرف زکوٰۃ منتقل کی گئی تھی، انھوں نے اس کو واپس خراسان بھیج دیا (۲۶)۔

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت سے ہے: ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ“ (۲۷)۔ اس آیت میں اصناف ثنائیہ مذکور ہیں اور ان کے مصرف زکوٰۃ ہونے میں فقط ان صفات کا لحاظ ہوگا جن کو قرآن نے ذکر کیا ہے، یعنی فقر، مسکنت وغیرہ، ان صفات کے علاوہ کسی اور زائد امر کا اعتبار کرنا اس طرح کہ زکوٰۃ ہی اداء نہ ہو بغیر حجت قویہ کے ثابت نہیں ہو سکتا۔

حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدینؓ کے زمانے میں مختلف اطراف اور بلاد کی زکوٰۃ مدینہ میں جمع ہوتی تھی اور پھر وہاں سے فقراء اور مساکین پر تقسیم ہوتی تھی (۲۸)۔

(۲۳*) معارف السنن: ۲۶۸/۵۔ الی ۲۶۹۔

(۲۴*) معارف السنن: ۲۵۹/۵ باب ما جاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنياء وترد على الفقراء۔

(۲۵) دیلمی حاشیہ مذل المحمود: ۱۵۷/۸ باب الزکوٰۃ تحمل من بلد الی بلد۔

(۲۶) البرقانی ۱۱۹/۴۔ (۲۷) سورة التوبة: ۶۰۔

(۲۸) مذل المحمود: ۱۵۲/۸ باب الزکوٰۃ تحمل من بلد الی بلد۔

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ بیان افضلیت کے لیے ہے اور اس کے ہم خود بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ ”فقرائهم“ کی ضمیر اہل یمین کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے (۲۸*)۔

اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ وہ عمل اس بنیاد پر نہیں تھا کہ زکوٰۃ اداء نہیں ہوئی، بلکہ انھوں نے اہل خراسان کی رعایت کی خاطر زکوٰۃ کو خراسان لے جانے کا حکم دیا، اور اظہار الکمال العدل و قطعاً لا طماع انھوں نے ایسا کیا ہے (۲۹)۔

کیا اصناف ثنائیہ میں سے ہر ہر صنف کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے؟

اس میں اختلاف ہے کہ اصناف ثنائیہ میں سے سب کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے یا بعض کو دیدینا کافی ہے۔ منشاء اختلاف ”انما الصدقات للفقراء“ کا ”لام“ ہے، شوافع اس کو ”لام“ استحقاق کہتے ہیں اور اصناف ثنائیہ کو مستحق قرار دیتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک ہر ہر صنف کو زکوٰۃ دینا لازم اور ضروری ہے، ایک ہی شخص کو پوری زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے، بلکہ ہر صنف میں سے تین تین افراد کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے کیونکہ اقل الجمع تین افراد ہیں اور ”ایصال الحق الى المستحقین“ واجب ہے، البتہ اگر تمام اصناف موجود نہ ہوں تو پھر موجودہ اصناف کو دینا جائز ہے (۳۰)۔

حنفیہ اس ”لام“ کو استحقاق کے لیے تسلیم نہیں کرتے ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ ”لام“ مصارف زکوٰۃ کو بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے استحقاق کے لیے نہیں۔

حدیث سے حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے، اس لیے کہ ”تَوَخَّذْ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتَرَدُّ عَلَىٰ فَقَرَائِهِمْ“ حدیث میں ”مقابلة الجمع بالجمع“ کیا گیا ہے اور ”مقابلة الجمع بالجمع“ میں ”انقسام الاحاد علی الاحاد“ ہوتا ہے اس لیے نتیجہ یہ نکلے گا کہ ایک غنی اپنی کل زکوٰۃ ایک فقیر کو دیدے تو زکوٰۃ اداء ہو جائے گی، لہذا زکوٰۃ کو ان آٹھوں قسموں پر خرچ کرنا واجب نہیں ہے (۳۱)۔ یہی مسلک امام مالک، امام احمد، سفیان ثوری اور جمہور فقہاء کا ہے (۳۲)۔

(۲۸*) معارف السنن: ۵/۲۵۶ باب ما جان الصدقة توخذ من الاغنياء۔

(۲۹) المرقاة: ۱۱۹/۳۔

(۳۰) معارف السنن: ۵/۲۰۱ باب فی کراهية اخذ خیار المال۔

(۳۱) المرقاة: ۱۱۹/۳۔

(۳۲) معارف السنن: ۵/۲۰۰ باب مذکور۔

إِنَّا كَوْنُكُمْ أَمْوَالَهُمْ

کرائم کریمہ کی جمع ہے اور عمدہ کے معنی میں ہے، خیار اموال سے ساعی کو منع کیا گیا ہے اور
قسم کے مال کو پیش کرنے سے اصحاب اموال کو منع کیا گیا، لہذا درمیانہ قسم کا مال زکوٰۃ میں دینا چاہیے اور
ساعی کو درمیانہ لینا چاہیے، خیار اموال کو اصحاب اموال کی رضامندی کے بغیر نہیں لینا چاہیے (۲۲)۔



❁ وعن ❁ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ صَاحِبٍ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا
حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صِفَاحٌ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِي عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ
فَيَكْوَى بِهَا جَنْبُهُ وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ كُلَّمَا رُدَّتْ أُعِيدَتْ لَهُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ
حَتَّى يَقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ فَيُرَى سَبِيلُهُ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِلَيْهَا لَا
صَاحِبُ إِلَّا لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا وَمِنْ حَقِّهَا جَلَبُهَا يَوْمَ وَرْدِهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ بَطِحَ لَهَا
بِقَاعٍ قَرَقَرٍ أَوْ فَرَمَا كَانَتْ لَا يَفْقِدُ مِنْهَا فَصِيلًا وَاحِدًا تَطَاؤُ بِأَخْفَافِهَا وَتَعْصِفُ بِأَفْوَاهِهَا كُلَّمَا
مَرَّ عَلَيْهِ أُولَاهَا رُدَّ عَلَيْهِ أُخْرَاهَا فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ حَتَّى يَقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ
فَيُرَى سَبِيلُهُ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَلْبَقِرُوا الْغَنَمُ قَالَ وَلَا صَاحِبُ
بَقَرٍ وَلَا غَنَمٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ بَطِحَ لَهَا بِقَاعٍ قَرَقَرٍ لَا يَفْقِدُ مِنْهَا
شَيْئًا لَيْسَ فِيهَا عَقَصَاءٌ وَلَا جَلَبَاءٌ وَلَا عُصْبَاءٌ تَنْطَحُهُ بِقُرُونِهَا وَتَطَاؤُهُ بِأَخْلَافِهَا كُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ
أُولَاهَا رُدَّ عَلَيْهِ أُخْرَاهَا فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ حَتَّى يَقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ فَيُرَى
سَبِيلُهُ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَالْخَيْلُ قَالَ فَالْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ هِيَ لِرَجُلٍ
وَزَرْ وَهِيَ لِرَجُلٍ سِنَرٌ وَهِيَ لِرَجُلٍ أَجْرٌ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرْ فَرَجُلٌ رَاطَهَا رِيَاءً وَفَزَرْ

وَنَوَاجِعُ عِلْمِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ فِيهِ لَهُ وَزْرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ سِنَةٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسَ حَقَّ اللَّهِ فِي ظُهُورِهَا وَلَا رِقَابِهَا فِيهِ لَهُ سِنَةٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ فِي مَرْجٍ وَرَوْضَةٍ فَمَا أَكَلَتْ مِنْ ذَلِكَ الْمَرْجِ أَوْ الرِّوَضَةِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا كُتِبَ لَهُ عَدَدُ مَا أَكَلَتْ حَسَنَاتٌ وَكُتِبَ لَهُ عَدَدُ أَرْوَائِهَا وَأَبْوَالِهَا حَسَنَاتٌ وَلَا تَقْطَعُ طَوَالِهَا فَاسْتَبَتْ بِشَرَفٍ أَوْ شَرَفَيْنِ إِلَّا كُتِبَ اللَّهُ لَهُ عَدَدُ أَثَرِهَا وَأَرْوَائِهَا حَسَنَاتٌ وَلَا مَرَبَّهَا صَاحِبُهَا عَلَى نَهْرٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ وَلَا يُرِيدُ أَنْ يَسْقِيَهَا إِلَّا كُتِبَ اللَّهُ لَهُ عَدَدُ مَا شَرِبَتْ حَسَنَاتٌ قَبْلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَالْحُمْرُ قَالَ مَا أَنْزَلَ عَلَيَّ فِي الْحُمْرِ شَيْءٌ إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ الْفَاذَةُ الْجَامِعَةُ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۳)۔

یعنی سونے چاندی کی زکوٰۃ نہ دینے کی صورت میں قیامت کے دن اس کی تختیاں بنائی جائیں گی اور انہیں آگ میں تپا کر زکوٰۃ نہ دینے والوں کے پہلو، پیشانی اور پیٹھ کو داغا جائے گا اور پھر ان تختیوں کو اس بدن سے جدا کیا جائے گا اور آگ میں گرم کر کے پھر لایا جائے گا، اور اس دن کی مقدار جس میں یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا پچاس ہزار سال کی ہوگی، یہاں تک کہ بندوں کا حساب کتاب ختم ہو جائے گا اور وہ شخص جنت یا دوزخ کی طرف اپنی راہ دیکھے گا، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ اونٹ کی زکوٰۃ نہ دینے والوں کا کیا حشر ہوگا، آپ نے فرمایا جس نے اونٹوں کا حق ادا نہیں کیا، اور اونٹوں کا ایک حق یہ بھی ہے کہ جس روز انہیں پانی پلایا جائے ان کا دودھ دوا جائے قیامت کے دن اس شخص کو اونٹوں کے سامنے ہموار میدان میں منہ کے بل اوندھا ڈال دیا جائے گا، اس کے سارے اونٹ گنتی اور موٹاپے میں پورے ہوں گے مالک ان میں سے ایک بچہ بھی کم نہ پائے گا۔ یہ اونٹ اس شخص کو اپنے پیروں سے کچلیں گے اور دانتوں سے کاٹیں گے جب ان اونٹوں کی پہلی جماعت چلی جائے گی تو دوسری جماعت آئے گی، اسی طرح اگر گایوں اور بکریوں کی زکوٰۃ ادا نہیں کی تو قیامت کے دن اسے ہزار میدان میں اوندھے منہ ڈال دیا جائے گا اور اس کی گائیوں اور بکریوں میں سے کچھ کم نہیں ہوگا ان میں سے کسی گائے، بکری کے سینگ نہ ٹرے ہوں گے نہ ٹوٹے ہوں گے، اور نہ وہ منڈی (بلا سینگ) ہوں گی اور وہ اپنے مالک کو سینگوں سے ماریں گی اور کھروں سے روندیں گی اور عذاب کا یہ سلسلہ تمام صورتوں میں جنت یا جہنم میں جانے تک رہے گا، البتہ گھوڑا اگر غرور و ریاء اور مسلمانوں سے دشمنی کی غرض سے پالا

جائے تو گناہ ہے اور اگر خدا تعالیٰ کی راہ میں کام لینے کے لیے رکھا جائے اور ان کے ظہور و رقاب میں حق اللہ کو فراموش نہ کیا جائے تو وہ پالنے والے کے لیے پردہ ہے اور اگر خدا تعالیٰ کی راہ میں لڑنے کے لیے اور مسلمانوں کی مدد کے لیے پالا جائے اور اسے چراگاہ و سبزہ میں رکھا جائے تو یہ سبب ثواب ہوگا، بلکہ اس گھوڑے کے گھاس پھونس کے ٹکڑوں، پینے کے پانی کے قطروں اور لید تک کے بقدر اس کو ثواب ملے گا، حتیٰ کہ رسی توڑ کر ایک دو ٹیلوں پر چڑھے تو قدموں کے آثار کے بقدر ثواب ملتا ہے۔

مگدھوں کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی حکم نازل نہیں ہوا، البتہ یہ آیت تمام اعمال اور نیکیوں پر مشتمل ہے، یعنی اگر گدھوں کو نیکی کے لیے استعمال کرے تو خیر ہے ورنہ شر ہے۔ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ“۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں ذہب اور فضہ دو چیزوں کو ذکر کیا ہے اور بعد میں ”لایؤدی منها“ کے اندر ان کی طرف مفرد کی ضمیر راجع کی ہے، یا تو اس اعتبار سے کہ ضمیر لفظ کی طرف نہیں بلکہ معنی کی طرف راجع ہے اور مراد اثمان ہیں، یا ذہب اور فضہ سے مراد اموال ہیں۔

یا یہ ضمیر فضہ کی طرف راجع ہے اور اکتفاء بذکر احد ہما کیا گیا ہے، کما فی قولہ تعالیٰ: ”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ (۲۵) وکقول القائل: ”وَمَنْ يَكُ أُمْسًى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ“ فإني وقيار بها الغريب (۳۶)۔

صَفِيحَتِ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِي عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيَكْوَىٰ بِهَا جَنْبُهُ

یعنی جو اپنے مال کا حق ادا نہ کرے، قیامت کے دن اس کے لیے آگ کے تختے بنائے جائیں گے۔ دراصل تختے سونے اور چاندی کے ہوں گے، مگر انہیں آگ میں اس قدر گرم کیا جائے گا کہ گویا آگ ہی کے تختے ہوں گے اسی لیے ”صفائِح من نار“ فرمایا۔ پھر ان کی حرارت میں مزید شدت پیدا کرنے کے لیے نارِ جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ اس کے لیے ”فَأُحْمِي عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ“ فرمایا۔ احماء کے معنی گرم کرنے کے آتے ہیں، حدیث میں چند اعضاء کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ صاحب مال اول تو فقیر کو دیکھ کر ہجرے سے جواب دیتا ہے کہ ہجرے پر ناراضگی کے آثار ظاہر کرتا ہے، پھر جب وہ مانگتا ہے تو یہ منہ موڑ دیتا ہے اور پہلو پھیرتا ہے، پھر جب فقیر اصرار کرتا ہے تو یہ پیٹھ پھیر کر چلا جاتا ہے، اس بناء پر عذاب میر

بھی ان اعضاء کو خصوصیت سے ذکر کیا (۲۷)۔

وَمِنْ حَقِّهَا حَلْبُهَا يَوْمَ وَرْدِهَا

اونٹ والوں کا یہ طریقہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے اونٹوں کو تیسرے یا چوتھے دن پانی پلانے کے لیے پانی کی جگہ لے جاتے ہیں، اہل عرب کا یہ دستور تھا کہ جب اونٹ پانی کے لیے لائے جاتے تھے، وہاں فقراء اور مساکین جمع ہوتے تھے، اونٹ والے دودھ نکال کر فقراء و مساکین میں تقسیم کرتے تھے، چنانچہ اس کے بارے میں فرمایا جا رہا ہے کہ اگرچہ حق واجب تو اونٹوں میں زکوٰۃ ہے، مگر دوسرے حقوق میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ پانی پلانے کے وقت دودھ نکال کر فقراء و مساکین میں تقسیم کیا جائے، یہ اگرچہ مستحب ہے مگر از راہ مروت و ہمدردی واجب کا حکم رکھتا ہے، اسی لیے اتنی اہمیت کے ساتھ بیان فرمایا گیا، چنانچہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حق کی عدم ادائیگی کی صورت میں بھی عذاب ہو سکتا ہے (۲۸)۔

بَطْحَ لَهَا بِقَاعٍ قَرَقَرٍ

یعنی وہ شخص جس نے اونٹوں کا حق اداء نہیں کیا ہے اس کو قیامت کے دن ہموار میدان میں اونٹوں کے سامنے منہ کے بل اوندھا ڈال دیا جائے گا اور اس کے سارے اونٹ گنتی اور مٹاپے میں پورے ہوں گے، تاکہ مالک کو روندتے وقت خوب تکلیف پہنچائیں، چنانچہ وہ ان کو پیروں سے کچلیں گے اور دانتوں سے کاٹیں گے۔

”قاع“ کے معنی ہیں ہموار وسیع زمین ”قرقر“ کے معنی ہیں اٹلس یعنی چٹیل میدان اور بعض حضرات نے ”قرقر“ کا معنی مستوی بتایا ہے، تو پھر اس صورت میں قاع کے لیے صفت موكدة ہوگا (۲۹)۔

كَلَّمَامَرَّ عَلَيْهِ أَوْ لَا هَارَدَّ عَلَيْهِ أُخْرَاهَا

”جب پہلا جانور اس پر گزر جائے تو آخر والا اس پر لوٹایا جائے گا“

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کلام میں تحریف واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ رد

(۲۷) التعلیق المصیح ۲/۲۷۸۔ الی۔ ۲۷۹ والضمیر فی علیہا الی الفضة والی الصفائح۔

(۲۸) اشعة اللمعات ۲/۳ و کذا المرقاة ۲۲۱۳۔

(۲۹) المرقاة ۳/۱۲۱۔

اول کے لیے استعمال ہوتا ہے ، آخر کے لیے استعمال نہیں ہوتا کیونکہ ثانی مرور میں اول کا تابع ہوتا ہے ، ایک دفعہ جب نوبت پوری ہو جائے تو دوبارہ استئنافِ مرور اول سے ہوتا ہے ، چنانچہ مسلم کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں (۴۰) -

مسلم کی روایت میں ہے : ”كَلَّمَا مَضَتْ عَلَيْهِ أُخْرَاهَا رَدَّتْ عَلَيْهِ أُولَاهَا“ (۴۱) -

”یعنی جب آخری جانور اس پر گزر جائے تو پہلا والا اس پر لوٹایا جائے گا“ -

بعض حضرات نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ چونکہ اول اور آخر ہونا اضافی شے ہے ، اس لیے روایات میں تضاد نہیں ہے ، پہلی روایت میں اولیت کا اعتبار سائق کی طرف سے کیا گیا ہے اور آخری حصہ کو جو سائق کے قریب ہے اول قرار دیا ہے ، جب کہ دوسری روایت میں اولیت کا اعتبار سائق کی طرف سے نہیں کیا گیا بلکہ آخری اس کو کہا گیا ہے جو سائق کے قریب ہے اور سب سے آگے والے کو جو آخری کے بالمقابل ہے اولیٰ کہا گیا ہے (۴۲) -

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ (۴۳) نے کتاب میں مذکور روایت کی توجیہ یوں فرمائی ہے کہ اصل مقصود روایت سے مرور کا متتابع اور استمرار ثابت کرنا ہے کہ جب طائفہ اولیٰ گزیر گیا اور طائفہ آخری بھی گزر کر اپنی انتہاء تک پہنچ گیا ، اب دوبارہ مرور آخری سے شروع ہوا ، گویا کہ اس طرح تسلسل کے ساتھ پہلے حصہ سے مرور شروع ہو کر آخری پر ختم ہوگا اور پھر آخری حصہ سے شروع ہو کر پہلے پر ختم ہوگا وہلم جراء ، تو اس صورت میں اصل مقصود متتابع اور استمرار دونوں حاصل ہونگے ، کیونکہ بغیر وقفہ کے مرور دوبارہ شروع ہوا اور چونکہ دوبارہ آخری سے شروع ہوا ہے اگرچہ آخری کے بعد اولیٰ کو بھی لوٹایا جائے گا ، لیکن اعتبار ابتداء کا ہوتا ہے ، اس لیے ”رَدَّ عَلَيْهِ أُخْرَاهَا“ فرمایا گیا جس طرح ابتدائی مرور میں اولیٰ کے ساتھ آخری بھی شامل تھا ، لیکن اولیت کی وجہ سے صرف ”كَلَّمَا مَضَتْ عَلَيْهِ أُولَاهَا“ فرمایا گیا۔

لَيْسَ فِيهَا عَقَصَاءٌ وَلَا جَلْحَاءٌ وَلَا عَضْبَاءٌ

”عقضاء ملتوية القرنين“ وہ جانور جس کے سینگ طرے ہوئے ہوں ”جلحاء التی لا قرن لها“ جس کے بالکل سینگ نہ ہوں -

(۴۰) التعلیق الصبیح ۲/۲۷۹ -

(۴۱) الحدیث الآخر ج ۱ مسلم فی صحیحہ: ۱/۳۱۹ باب ثم مانع الزکوة -

(۴۲) المرقاة: ۳/۱۲۱ -

(۴۳) الطیبی ۳/۱۰۰۹ -

«العضباء المنکسرة القرن» جس کے سینگ ٹوٹے ہوئے ہوں (۳۳)۔

تینوں قسموں کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ ان سب کے سروں پر سینگ ہو گئے اور سالم ہو گئے تاکہ ان کے ذریعے سے خوب تکلیف دے سکیں۔



﴿وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَاهُ قَوْمٌ بِصَدَقَتِهِمْ قَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ فُلَانٍ فَأَتَاهُ أَبِي بِصَدَقَتِهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۵)۔﴾

”جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی اپنی زکوٰۃ لے کر آتا تاکہ آپ مستحقین میں تقسیم فرمادیں، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے یا اللہ فلاں شخص کے خاندان پر رحمت نازل فرما، چنانچہ جب میرے والد صاحب آپ کی خدمت اقدس میں اپنی زکوٰۃ لے کر آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى۔“

صلوة اور دعاء بلفظ الصلوة کا حکم

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صیغہ صلوٰۃ بطور تعظیم و تکریم کے استعمال ہوتا ہے اور یہاں مراد صلوٰۃ سے ترحم، تعطف اور ترحیب ہے۔

علماء کرام نے فرمایا ہے کہ دعاء بلفظ الصلوٰۃ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی اور کے لیے درست نہیں ہے اور یہ قرآن کریم کی اس آیت سے ماخوذ ہے۔

”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ (۳۶)۔

البتہ دوسرے حکام اخذ صدقہ کے وقت مضمون صلوٰۃ اور معنی صلوٰۃ سے دعا کریں گے نہ کہ لفظ صلوٰۃ

سے (۳۷)۔

(۳۳) التعلیق الصبیح ۲/ ۲۸۰۔

(۳۵) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ ۱/ ۲۰۳ فی باب صلاة الامام و دعائه لصاحب الصدقة و اخرجه مسلم فی صحیحہ ۱/

۳۳۵ فی باب الدعاء لمن اثنى بصدقته۔

(۳۶) سورة التوبة: آیت ۱۰۳ لیس المراد من الصدقة الصدقة المفروضة كذا فی روح المعانی المجلد ۶۔ الجزء ۱۱، سورة التوبة۔

(۳۷) التعلیق الصبیح ۲/ ۲۸۳۔

علامہ نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں اس کی تحقیق یوں فرمائی ہے کہ صلوٰۃ علی غیر الانبیاء کے بارے میں اختلاف ہے :

بعض علماء کے نزدیک یہ بلا کراہت جائز ہے حدیث مذکور کی وجہ سے ۔

لیکن جمہور کا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ علی غیر الانبیاء اصلاً جائز نہیں، البتہ تبعاً جائز ہے، چنانچہ **اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِ مُحَمَّدٍ**۔ میں آل محمد کے لیے تبعاً صلوٰۃ کا استعمال ہوا ہے، اصلاً اس لیے جائز نہیں کہ سلف کی اصطلاح میں لفظ صلوٰۃ مخصوص ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ، جیسا کہ **عز وجل** کا لفظ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، اسی وجہ سے محمد عز وجل یا ابوبکر صلی اللہ علیہ وسلم کہا درست نہیں ہے اگرچہ معنی کے لحاظ سے کوئی فساد نہیں آتا ہے، لیکن لفظ کے اختیصاص کی بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں ہے، پھر لفظ صلوٰۃ اور سلام میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے شیخ ابو محمد الجوزی ثانی کا قول نقل کیا ہے کہ صلوٰۃ اور سلام معنی کے لحاظ سے ایک ہیں آیت کریمہ میں دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے، لہذا سلام کا بھی وہی حکم ہے جو صلوٰۃ کا ہے۔

البتہ یہ کراہت تحریمی نہیں ہے بلکہ تنزیہی ہے، چونکہ مبتدعین کا شعار بن گیا ہے اس لیے اس کو اختیار نہیں کرنا چاہیے (۳۸)۔

زکوٰۃ دینے والے کے لیے دعاء کی حیثیت

اس بارے میں اختلاف ہے کہ زکوٰۃ دینے والے کے لیے دعاء کرنا سنت ہے یا واجب۔

اہل ظواہر کے نزدیک واجب ہے، وہ آیت کریمہ میں امر کے صیغے سے استدلال کرتے ہیں، جمہور یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے حق میں استحباب کے لیے ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے بھیجا تھا اور ان کو دعاء کا حکم نہیں دیا اور امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ آپ کی دعاء اور صلوٰۃ امتیوں کے لیے سکینہ اور اطمینان کا سبب ہے، جبکہ امتیوں کی دعاء کا وہ درجہ نہیں ہے (۱)۔



(۳۸) شرح نووی علی صحیح مسلم ۱/۳۳۶ باب الدعاء لمن اتى بالصدقة۔

(۱) دیکھیے شرح مسلم للإمام النووی: ۱/۳۳۶ باب الدعاء لمن اتى بالصدقة۔

عن أبي هريرة قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرَ على الصدقة فقيل منع ابن جليل وخالد بن الوليد والعباس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينقم ابن جليل إلا أنه كان فقيراً فأغناه الله ورسوله وأما خالد فأناكم ظالمون خالداً قد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله وأما العباس فبقي علي ومثلها معها ثم قال يا عمر أما شعرت أن عمّ الرجل صينو أبيه متفق عليه (۲)۔

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو صدقات جمع کرنے کے لیے بھیجا، کہتے ہیں کہ ابن جلیل، خالد بن ولید اور عباس نے زکوٰۃ ادا نہیں کی، اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جلیل اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اس لیے انکار کر رہا ہے کہ وہ فقیر تھا، اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے اس کو غنی کر دیا، البتہ خالد پر تم لوگ ظلم کر رہے ہو، انھوں نے تو اپنی زیرجاور تمام اسباب اللہ تعالیٰ کے راستہ میں رکھ چھوڑا ہے، رہے عباس ان پر جتنی زکوٰۃ ہے بلکہ اس سے بھی دگنی میرے ذمہ ہے، پھر فرمایا اے عمر تمہیں معلوم نہیں کہ چچا باپ کے درجہ میں ہوتا ہے۔“

ابن جلیل منافق تھا اور فقیر تھا اس نے بار بار حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ دعاء کریں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کثرت مال سے اور ثروت سے ڈرایا، لیکن اس نے اصرار کیا اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعاء کی اور وہ مالدار ہو گیا، حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں فرمایا ہے: ”لم ابق علی اسمہ فی کتب الحدیث“ بعض نے کہا ہے اس کا نام عبد اللہ تھا اور بعض نے کہا ہے کہ حمید تھا آگے حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ ابتداء ابن جلیل منافق تھا اس لیے زکوٰۃ سے اس نے انکار کیا بعد میں اس نے توبہ کی۔ (*)

چنانچہ قاضی حسینؒ نے فرمایا ہے کہ: ”وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ“ والی آیت (۲) اس کے بارے میں نازل ہوئی ہے، بہر حال جنھوں نے ان کو منافق کہا ہے جیسا کہ صاحب مرقاة نے فرمایا: المشہور أنه كان منافقاً“ یہ ابتداء کے اعتبار سے ہے ورنہ بعد میں اس نے توبہ کی تھی۔

(۲) الحدیث متفق علیہ اخرہ البخاری فی صحیحہ ۱۹۸/۱ فی باب قول اللہ فی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ واسر بہہ مسلم فی صحیحہ

۳۱۶/۱ فی اوائل کتاب الزکوة۔ قال میرک واللفظ لمسلم ثم فی العرفاء ۱۲۶/۲ تحت هذا الحدیث۔ ۱۲۔

(۳) فتح الباری: ۳/۳۳۳ کتاب الزکاة باب قول اللہ تعالیٰ ”وفی الرقاب...“۔ (۴) سورة التوبة: ۱۰ آیت ۷۵۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: ”مَایَنْقِمُ ابْنُ جَمِیل“ میں ابن جمیل پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غضب کا اظہار ہے اور آخری دو فقروں میں ”أَمَّا خَالِدٌ“ اور ”أَمَّا الْعَبَّاسُ“ میں اظہار غضب ہے زکوٰۃ وصول کرنے والے پر، پہلے جملے کا مطلب یہ ہے کہ ابن جمیل اسلام کی کسی نعمت کا انکار نہیں کرتا مگر اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ اور اللہ کے رسول نے اس کو صاحب ثروت بنایا۔ علم معانی کی اصطلاح میں اس کو ”تاکید الذم بمایثب المدح“ کہتے ہیں یعنی جو چیز سبب شکر تھی اس نے اس کو سبب ناشکری بنایا، اس وجہ سے انتہائی مذمت کا مستحق ٹھہرا، اس کی مثال ابن الرقیات کا یہ شعر ہے جس میں تاکید المدح بمایثب الذم ہے۔

مَانَقَمُوا مِنْ بَنِي أُمَيَّةٍ إِلَّا
أَنَّهُمْ يَحْمِلُونَ إِذَا غَضِبُوا . (۴)

”انھوں نے بنی امیہ کی عیب چینی صرف اس لیے کی کہ وہ غصہ کے موقع پر حملہ سے چوکتے نہیں“

وَأَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَظْلَمُونَ خَالِدًا قَدْ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأُتِّدَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
مطلب یہ ہے کہ حضرت خالد بن الولیدؓ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، کیونکہ انھوں نے تمام مال فی سبیل اللہ وقف کیا ہے، لہذا تمہارا ان سے زکوٰۃ کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ ساعی زکوٰۃ نے حضرت خالدؓ کے پاس آلات حرب اور گھوڑے دیکھ کر یہ سمجھا کہ یہ سب تجارت کے لیے ہے حالانکہ حضرت خالدؓ نے تمام سامان فی سبیل اللہ وقف کر دیا تھا اور مال وقف میں زکوٰۃ نہیں ہوتی، اس بناء پر زکوٰۃ کے مطالبے کو ظلم سے تعبیر کیا گیا (۵)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ: ”تَظْلَمُونَ خَالِدًا“ ”وَضَعُ الْمُظْهَرِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ“ کے قبیل سے ہے، یعنی ”أَمَّا خَالِدٌ فَتَظْلِمُونَهُ“ نہیں فرمایا بلکہ اسم ظاہر ذکر کیا اظہار علت کے طور پر چونکہ خالدؓ متضمن ہے شجاعت کو جس طرح حاتم متضمن ہے جود کو، اور شجاعت اور بخل دونوں جمع نہیں ہو سکتے، تو جب خالدؓ نے تبرعاً تمام مال وقف کر دیا ہے، پھر وہ زکوٰۃ جو فرائض موکدہ میں سے ہے کیسے چھوڑ سکتے ہیں، ”فَبِمَلَّةٍ لَا يَتَّبِعُهُمْ بِمَنْعِ الزَّكَاةِ فَإِنَّ الشَّجَاعَةَ وَالْبَخْلَ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي نَفْسٍ حُرَّةٍ“ (۶)۔

(۴) الطیبی ۱۵/۳۔

(۵) التعلیق الصبیح ۲۸۳/۲۔

(۶) الطیبی ۲۱۵/۳۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مقولات کا وقف کرنا جائز ہے، جس طرح کہ حضرت خالدؓ نے آلات حرب کو وقف کیا تھا، یہی قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ مال وقف اگر واقف کے ہاتھ میں رہے تو تب بھی وقف صحیح ہے (۷)۔

وَأَمَّا الْعَبَّاسُ فَهِيَ عَلَى وَثَلِهَا مَعَهَا

حضرت عباسؓ کے متعلق بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی اداء کردی تھی۔

چنانچہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت موسیٰ بن طلحہؓ کے طریق سے روایت مذکور ہے۔

ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”إِنَّ الْعَبَّاسَ قَدْ اسْتَلَفَ زَكَاةَ مَالِهِ الْعَامَ وَالْعَامَ الْمُقْبِلَ“ حضرت ابن طلحہؓ کی روایت ہے: ”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّا قَدْ اخْتَجْنَا فَتَعَجَّلْنَا مِنَ الْعَبَّاسِ صَدَقَةَ مَالِهِ سَنَتَيْنِ» (۸) حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے ایک تو اس سال کی زکوٰۃ جس کی عامل نے شکایت کی اور ایک آنے والے سال کی زکوٰۃ اداء کردی تھی۔ تو اس صورت میں ”فہی“ سے اشارہ ہوگا اسی سال کی زکوٰۃ کی طرف اور ”وَوَثَلِهَا مَعَهَا“ سے اشارہ ہوگا آئندہ سال کی زکوٰۃ کی طرف (۹)۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عباسؓ نے پیشگی زکوٰۃ اداء نہیں کی تھی وہ مقروض اور تنگ دست تھے اس لیے اپنے ذاتی حالات کی وجہ سے انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر کی اجازت لی تھی اور دو سال کی مہلت طلب کی تھی، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سال کی زکوٰۃ ان سے مؤخر کردی اور ان کی طرف سے ضمانت اور کفالت خود فرمائی۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو ”جامع الأصول“ میں ہے: ”أَنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْجَبَهَا عَلَيْهِ وَضَمَّنَهَا لِأَيَّاهَا وَلَمْ يَقْبِضْهَا وَكَانَتْ دَيْنًا عَلَى الْعَبَّاسِ لِأَنَّهُ رَأَى بِهَا حَاجَةً“ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام کے لیے جائز ہے کہ کسی کی تنگی دیکھ کر مصلحت کی بنا پر اسے مہلت دے دے (۱۰)۔

(۷) المرقاة ۱۲۶/۳۔

(۸) معارف السنن ۳۱۶/۵۔ الی۔ ۳۱۶۔ باب ما جاء في تعجيل الزكاة۔ والحديثان آخرجهما الدارقطني في سننه: ۱۲۳/۲ باب تعجيل الصدقة قبل الحول۔

(۹) شرح الطيبی: ۱۳/۳۔

(۱۰) المرقاة ۱۲۶/۳۔

تعییل زکوٰۃ قبل حولان الحول کا حکم

پہلی تاریخ کے پیش نظر اختلاف اس میں ہوا ہے کہ تعییل زکوٰۃ قبل الحول جائز ہے یا نہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

نصاب کی تکمیل سے پہلے اگر زکوٰۃ اداء کر دے تو بالاتفاق وہ صدقہ نافلہ شمار ہوگی اور زکوٰۃ واجبہ سے ذمہ بری نہیں ہوگا۔

نصاب کی تکمیل کے بعد حولان حول سے پہلے ادائیگی امام اعظم، امام شافعی، احمد وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک درست ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک مکروہ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ناجائز ہے، بعض حضرات نے امام مالکؒ کا قول اصح بھی عدم جواز نقل کیا ہے (۱۱)۔

ان حضرات نے حولان حول کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ قبل دخول الوقت نماز درست نہیں اسی طرح قبل حولان الحول زکوٰۃ کا حال ہوگا، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ سے بھی یہی مروی ہے: "مَنْ ذَكَرَ

قَبْلَ الْوَقْتِ أَعَادَ كَالصَّلَاةِ" (۱۲) جمہور کی دلیل اول تو یہی حدیث ہے جس کی تشریح کی گئی کہ حضرت عباسؓ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی وصول کی گئی۔

اسی طرح جامع ترمذی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے: "عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ الْعَبَّاسَ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تَعْجِيلِ صَدَقَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَحِلَّ فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ" (۱۳)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے زکوٰۃ دینے کی اجازت مرحمت فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا سبب وجوب حلول وقت سے پہلے زکوٰۃ دینے کی اجازت مرحمت فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا سبب وجوب نصاب اگر موجود ہو تو حولان سے پہلے جو کہ شرط اداء ہے زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہے اور ان حضرات کا حولان حول کو وقت صلوة پر قیاس کرنا درست نہیں، چونکہ وقت نماز کے لیے سبب وجوب ہے، اس لیے وقت سے پہلے نماز کی ادائیگی صحیح نہیں برخلاف حولان حول کے کہ وہ شرط اداء ہے سبب وجوب نہیں، چنانچہ یہاں بھی اگر نصاب موجود نہ ہو اور زکوٰۃ دیدی جائے تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی چونکہ سبب وجوب نصاب ہے اور وہ موجود نہیں، لہذا حولان حول کو وقت صلوة پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

(۱۱) معارف السنن ۵/۳۱۶ باب ماجاء فی تعجیل الزکاة۔

(۱۲) عمدة القاری ج ۹ ص ۳۷۷ باب قول اللہ تعالیٰ وفی الرقاب والغارمین۔

(۱۳) الحدیث اخرجه الترمذی فی سنہ ۱۳۶/۱ فی باب ماجاء فی تعجیل الزکوة۔

یا عمر! أما شعرت أن عم الرجل صنو أبيه

صنو حقیقت میں کھجور کے اس درخت کو کہتے ہیں جو دوسرے درخت کے برابر میں نکل آتا ہے، یعنی بڑوں کی ایک ہوتی ہے دو یا تین پر صلوان کا اطلاق ہوتا ہے اور ایک پر صلو کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں مراد مثل اور نظیر ہے۔

اور مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کا چچا اس کے باپ کے مانند ہوتا ہے، لہذا حضرت عباسؓ بھی میرے باپ کے مانند ہیں۔ اس بات سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو متنبہ کرنا مقصود ہے کہ چونکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ میرے باپ کی جگہ ہیں اس لیے ادب کا تقاضا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے بارے میں ایسی بات نہ سنائی جائے جس میں ان کی عیب جوئی ہو، اس لیے کہ اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوگی، جس سے بچنا لازم اور ضروری ہے (۱۳)۔



﴿وَعَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ أَسْتَعْمَلُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مِنَ الْأَزْدِ يُقَالُ لَهُ ابْنُ النَّبِيِّ عَلَى الصَّدَقَةِ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أَهْدِي لِي فَخَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَأَيُّنِي أَسْتَعْمِلُ رَجُلًا مِنْكُمْ عَلَى أُمُورٍ مِمَّا وَلَا يَنِي اللَّهُ فَيَأْتِي أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ هَذَا لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أَهْدَيْتُ لِي فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ أَوْ بَيْتِ أُمِّهِ فَيَنْظُرُ أَبْهَدَى لَهُ أَمْ لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ إِنْ كَانَ بَعِيدًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرًا لَهُ خَوَارٍ أَوْ شَاةٌ تَبْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا غُرَّةَ إِبْطِهِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ قَالَ الْخَطَّابِيُّ وَفِي قَوْلِهِ هَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أُمِّهِ أَوْ أَبِيهِ فَيَنْظُرُ أَبْهَدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ يُنْذَرُ بِهِ إِلَى مَعْظُورٍ نَهْوٌ مَعْظُورٌ وَكُلُّ دَخِيلٍ فِي الْعُقُودِ يُنْظَرُ هَلْ يَكُونُ حُكْمُهُ عِنْدَ الْإِنْفِرَادِ كَحُكْمِهِ عِنْدَ الْإِقْتِرَانِ أَمْ لَا هَكَذَا فِي شَرْحِ

السُّنَّةُ (۱۵) -

”حضرت ابو حمید ساعدی فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ ازد کے ایک شخص کو جس کا نام ابن لہیہ تھا زکوٰۃ وصول کرنے پر مقرر فرمایا، چنانچہ وہ شخص (زکوٰۃ وصول کر کے) واپس آیا تو کہنے لگا کہ اتنا مال تو تمہارا ہے اور یہ اتنا مال تحفہ کے طور پر مجھے دیا گیا ہے، (جب) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (یہ سنا تو آپ نے) لوگوں کے سامنے خطبہ ارشاد فرمایا، جس میں پہلے تو آپ نے خدا کی حمد و ثناء بیان کی اور اس کے بعد فرمایا کہ بعد ازاں میں تم میں سے چند آدمیوں کو ان امور کے لیے مقرر کرتا ہوں جن کے لیے خدا تعالیٰ نے مجھے حکم بتایا ہے، چنانچہ تم میں سے ایک شخص آتا ہے تو کہتا ہے کہ یہ تمہارے لیے ہے اور یہ مال مجھے تحفہ میں دیا گیا ہے، وہ شخص اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر کیوں نہیں بیٹھا رہا تب وہ دیکھتا کہ اس کے پاس تحفہ بھیجا جاتا ہے یا نہیں؟ قسم ہے اس ذات پاک کی جس کے قبضہ و قدرت میں میری جان ہے (یاد رکھو) تم میں سے جو شخص کوئی چیز لے گا اسے وہ قیامت کے دن اپنی گردن پر اٹھانے ہوئے لائے گا، اگر وہ اونٹ ہوگا تو اس کی آواز ہوگی، اگر وہ بیل ہوگا تو اس کی آواز ہوگی، اور اگر وہ بکری ہوگی تو اس کی آواز ہوگی، اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں دست مبارک (اتے اونچے) اٹھائے کہ ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک بغلوں کی سفیدی دیکھی، پھر فرمایا: اے پروردگار! تو نے جو کچھ فرمایا تھا میں نے لوگوں تک پہنچا دیا، اے پروردگار میں نے لوگوں تک پہنچا دیا۔“

”رُغَاءُ“ اونٹ کی آواز اور ”خَوَارُ“ گائے کی آواز کو کہتے ہیں اور بکری کے بارے میں فرمایا: ”شَاءَ تَبَعَرُ“ یعنی آواز لگانا بکری کا وصف لازم ہے اس لیے وہ چیختی رہے گی تاکہ خوب رسوائی کا سبب ہو۔ تینوں صورتوں میں مطلب یہ ہے کہ جو بھی چیز دنیا میں بغیر استحقاق کے لے گا، وہی چیز قیامت کے دن اس کی گردن پر سوار ہوگی جس سے اس کی رسوائی ہو جائے گی۔

”عَفْرَةُ ابْطِيَّةُ“ سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک بغلوں کی سفیدی ہے۔

”يَنْدَرَعِبُهُ“ جس چیز کو وسیلہ بنایا جائے گا ”يَنْوَسِّلُ بِهِ“ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

اس آدمی کا نام عبد اللہ ہے لہٰذا ان کی والدہ کا نام ہے جو منسوب ہے قبیلہ نَسَبِ ”بِضْمِ اللَّامِ وَفَتْحِ التَّاءِ“ کی طرف یہ آدمی اپنی والدہ کی طرف نسبت سے مشہور تھے (۱۶)۔

(۱۵) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۵۳ کتاب الہبۃ باب من لم یقبل الہدیۃ لعلۃ، و مسلم فی صحیحہ: ۳/۱۳۶۳ باب

تحریم ہدایا العمال۔

(۱۶) الطیسی: ۱۶/۳۔

قال الخطابی وفي قوله "هَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أُمِّهِ وَأَبِيهِ"

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے دو ضابطے مستنبط فرماتے ہیں :

پہلا قاعدہ اور شرعی اصول یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر کسی حرام چیز کے حصول کی خاطر کسی مباح اور جائز چیز کو وسیلہ اور ذریعہ بنایا جائے گا تو وہ مباح اور جائز چیز بھی ایک حرام مقصد کا وسیلہ بننے کی وجہ سے حرام ہو جائے گی، جیسے یہاں پر ہدیہ وصول کرنا فی نفسہ تو جائز ہے، لیکن ایسے موقعوں پر اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کے علاوہ غیر واقف لوگوں سے ہدیہ وصول کرنا ذریعہ بن سکتا ہے فرائض منصبی میں کوتاہی کا، اس لیے ممنوع ہوا۔

دوسرا قاعدہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک عقد دوسرے کے ساتھ ملا کر کیا جا رہا ہے، تو اس کے جواز یا عدم جواز کو معلوم کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دیکھا جائے کہ وہ عقد اگر اکیلا کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کی وہی حیثیت باقی رہتی ہے جو حالت اقتران میں تھی یعنی جائز ہونا، یا بدل جاتی ہے، اگر وہی حیثیت رہتی ہے تو عقد جائز ہے، ورنہ ناجائز ہے (۱۷)۔

مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے سے قرض لیتا ہے اور قرض دینے والا اس پر سود وصول کرنا چاہتا ہے، لیکن حیلہ یہ کرتا ہے کہ قرض دیتے وقت شرط لگاتا ہے کہ تم مجھ سے مثلاً بیس روپے قیمت کی کوئی چیز سو روپے میں خریدو، اب ایک عقد دوسرے میں دخیل ہو گیا، یہ حالت اقتران ہے، اس کے جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کرنے کے لیے دیکھا جائے گا کہ حالت انفراد میں بھی اس عقد کی یہی حالت رہتی ہے یا نہیں؟ اگر یہی حالت نہیں رہتی تو عقد ناجائز ہوگا۔

مثلاً مادیوں جو چیز سو روپے کی خرید رہا ہے اگر اس کو قرض کی ضرورت نہ ہوتی تب بھی وہ اس چیز کو سو روپے میں خریدنے کے لیے تیار ہو جاتا یا نہیں؟ اگر ایسی صورت میں مادیوں سو روپے میں لینے کے لیے تیار نہ ہوتا ہو، بلکہ اس کی قیمت اصل میں سو روپے ہی ادا کرنے پر راضی ہوتا ہو، تو یہ عقد ناجائز ہوگا کیونکہ حالت انفراد میں عقد کی وہ حالت نہ رہی جو حالت اقتران میں تھی۔

حدیث میں بھی ہدیہ کی وصولی پر انکار فرمانے کی وجہ یہی ارشاد فرمائی گئی ہے کہ یہ ہدیہ اس خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے، اگر یہ نہ ہوتا تو یہ ہدیہ نہ ملتا، گویا ہدیہ کا قبول کرنا اور عامل ہونا یہ دو چیزیں

مفتن ہو گئی ہیں ، حدیث کے مطابق دیکھا جائے گا کہ اگر اس ہدیہ کی حیثیت حالت انفراد میں بھی رہتی ہے ، یعنی ہدیہ دینے والے کے ساتھ پہلے سے اتنی جان پہچان ہے کہ اگر یہ منصب نہ ہوتا تب بھی وہ ہدیہ دینا تو یہ ہدیہ قبول کرنا جائز ہے اور اگر حالت انفراد میں اس کی حیثیت بدل جاتی ہے یعنی اس منصب پر نہ ہونے کی صورت میں اس ہدیہ کی توقع نہیں تھی تو قبول کرنا جائز نہیں ہے ۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث سے جو یہ دو قاعدے مستنبط کیے ہیں ، ان میں سے پہلا قاعدہ تو بلا اختلاف سب کے ہاں قابل قبول ہے ، اس لیے کہ تمام ائمہ کے مسلک میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وسائل و ذرائع چونکہ مقاصد ہی کے حکم میں ہوتے ہیں اس لیے نیکی کا وسیلہ بھی نیکی ہی ہوگا اور برائی کا وسیلہ برائی ہوگا۔ لیکن دوسرا قاعدہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے ہاں تو قابل قبول ہے کیونکہ وہ ہر اس حیلہ کو ناجائز قرار دیتے ہیں جس کے ذریعہ سے ربا وغیرہ کی حرمت سے بچ جائے ، مگر حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس دوسرے قاعدے کو نہیں مانتے ، کیونکہ ان حضرات کے ہاں حیلہ مباح ہے ، چنانچہ ان حضرات کے نزدیک وہ معاملہ جو دوسرے معاملہ کو ربا سے نکال دے وہ جائز ہے ، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خیبر کے عامل کو تعلیم فرمائی ، جو دو صاع ردی کھجور کے مقابلہ میں ایک صاع جید کھجور لیتے تھے اور اس طرح ربا لازم آتا تھا ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا سے بچنے کے لیے ان سے فرمایا کہ پہلے ردی کھجور دراہم کے عوض بیچ دیں اور پھر ان دراہم سے جید کھجور خرید لیں ، اس طرح سے ربا سے بچ جائیں گے (۱۸) تاہم اتنی بات ملحوظ رہے کہ اگرچہ امام صاحبؒ اس قاعدے کے قائل نہیں ہیں ، لیکن دوسرے قاعدے کی مثال میں جو صورت ذکر کی گئی ہے وہ امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے ، دوسرے شرعی قاعدے کی وجہ سے ، کیونکہ یہاں قرض پر نفع حاصل کیا گیا اور وہ یہ کہ بیس روپے کی چیز سو روپے کے مقابلے میں بیچ دی ، جبکہ قرض پر نفع اٹھانا ربا ہے ، چنانچہ حضرت علیؓ کی مرفوع روایت ہے (۱۸*) ۔ چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک حیلہ کے بعض صورتیں درست ہیں اس مناسبت یہ کہا گیا کہ خطابیؒ کے دوسرے قاعدے کے وہ قائل نہیں ہیں۔

(۱۸) دیکھیہ المرقاة: ۱۲۹/۳۔

(۱۸*) "کل قرض جرم منفعۃ وہو ربا" اعلام السنن ۱۳/۹۸ باب کل قرض حرم منفعۃ۔

زکوٰۃ نہ دینے کی وجہ سے اغنیاء کو تنبیہ

الفصل الثانی

عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ
الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ كَبُرَ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ عُمَرُ أَنَا أَفْرَجُ عَنْكُمْ فَأَنْطَلَقَ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ
إِنَّهُ كَبُرَ عَلَى أَصْحَابِكَ هَذِهِ الْآيَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَمْرِضِ الزَّكَاةَ إِلَّا لِبُطَيْبٍ مَابِقٍ مِنْ
أَمْوَالِكُمْ وَإِنَّمَا فَرَضَ الْمَوَارِيثَ وَذَكَرَ كَلِمَةً لِيَكُونَ لِمَنْ بَعْدَكُمْ فَقَالَ فَيَكْبُرُ عُمَرُ ثُمَّ قَالَ
لَهُ أَلَا أَخْبِرُكَ بِخَيْرٍ مَا يَكْنِزُ الْمَرْءُ الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا مِثْرُهُ وَإِذَا أَمَرَهَا أَطَاعَتْهُ
وَإِذَا غَابَ عَنْهَا حَفِظَتْهُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱۹)۔

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب ”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ“ والی
آیت نازل ہوئی اور مسلمانوں پر شاق ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں تمہاری مشکل حل کرتا
ہوں، چنانچہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر عرض کیا کہ یہ آیت آپ کے اصحاب پر
کافی گراں ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ اس لیے فرض کی ہے کہ تمہارا باقی
مادہ مال پاک ہو جائے اور میراث اس لیے ضروری قرار دی کہ تمہارے بعد والے کے لیے ہو حضرت عمرؓ نے
خوشی سے تکبیر کی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہیں جمع کرنے کو، بہترین چیز بتاؤں؟ نیک
عورت جب شوہر اس کی طرف دیکھے تو وہ اس کو خوش کرے، حکم دے تو اطاعت کرے اور غائب ہو تو وہ
اپنی آبرو اور شوہر کے مال و اسباب کی حفاظت کرے۔“

صحابہ کرامؓ اولاً اس آیت کا مطلب یہ سمجھے تھے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہے
اور شریعت کی نظر میں بڑا سخت جرم ہے، جس کے بارے میں یہ آیت آگاہ کر رہی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے
حضرات صحابہؓ کی کیفیت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
وضاحت فرمادی کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم نہیں ہے، بلکہ مذموم اس وقت ہے جب کہ

اس کے حقوق اداء نہ کیے جائیں۔

اگر مطلقاً مال جمع کرنا مذموم ہوتا تو اللہ تعالیٰ نہ زکوٰۃ کو فرض قرار دیتا اور نہ میراث فرض قرار پاتی۔ زکوٰۃ اور میراث کا فرض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جائز طریقوں سے مال جمع کرنا برا نہیں ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اس مال کا حق (یعنی زکوٰۃ و صدقہ) اداء ہوتا رہنا چاہیے (۲۰)۔

وَأِنَّمَا فَرَضَ الْمَوَارِثَ وَذَكَرَ كَلِمَةً لِّتَكُونَ لِمَنْ بَعْدَكُمْ فَقَالَ فَكَبَّرَ عَمْرٌ

”ای لیتکون طیبۃ لمن بعدکم“ یہ تعلیل ہے فرض الموارث کے لیے، یعنی میراث کے احکام اس لیے فرض کیے گئے ہیں کہ یہ مال تمہارے ورثہ کے لیے جائز اور پاکیزہ مال ہو خواہ ان کے پاس پہلے سے ضرورت کی بقدر مال موجود ہو یا نہ ہو درمیان میں ”وَذَكَرَ كَلِمَةً“ جملہ معترضہ ہے اور راوی کا کلام ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر ایک اور بات بھی بیان فرمائی جو انہیں یاد نہیں رہی۔

تمام اذکار میں سے تکبیر کو خاص کیا گیا ہے اس بات پر دلالت کرنے کے لیے کہ جس طرح آیت کا نزول وضاحت سے پہلے صحابہ کرام پر بہت گراں اور امر عظیم تھا، ظاہر ہے کہ مال جمع کرنے پر وعید کا ذکر گراں اور بھاری ہوا تھا۔

اسی طرح یہ وضاحت اُن کے لیے بشارت عظمیٰ اور باعث مسرت بن گئی تو اس کی عظمت اور فحامت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے تکبیر کو خاص کیا گیا (۲۱)۔

وضاحت کا خلاصہ یہ ہے کہ ”کنز“ سے مراد مطلقاً مال کا جمع کرنا نہیں، بلکہ کنز سے مراد ایسا مال جمع کرنا ہے جس سے حقوق واجبہ زکوٰۃ وغیرہ نہ ادا کی جائے، چونکہ حقوق واجبہ زکوٰۃ وغیرہ ادا کرنے کے بعد مال کے جمع ہونے پر وعید نہیں۔

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“ (الایۃ ۲۲)۔ اور تطہیر کے معنی یہ ہیں کہ جس نے زکوٰۃ ادا کی اس کے جمع شدہ مال میں اس پر کوئی گناہ نہیں، یہ زکوٰۃ کی ادائیگی اس کو رزقہ بخل سے پاک کرے گی اور وہ ان لوگوں سے نہیں ہوگا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ“۔



﴿وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَيَأْتِيَكُمْ رُكُوبٌ مَبْغُضُونَ فَإِذَا جَاؤُكُمْ فَارْحَبُوا بِهِمْ وَخَلُّوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَبْتَغُونَ فَإِنْ عَدَّ لَوْافِلَانَفْسِهِمْ وَإِنْ ظَلَمُوا فَلْيَكِبْهُمْ وَأَرْضَوْهُمْ فَإِنَّ نَسَامَ زَكَاتِكُمْ رِضَاهُمْ وَلَيْدَعُوا لَكُمْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۳)۔

تمہارے پاس کچھ سوار آئیں گے جو مبغوض ہوں گے، یعنی طبعی طور پر لوگ ان سے شغفر ہوں گے۔ کیونکہ وہ ان کا مال لینے آئیں گے، لہذا جب تمہارے پاس وہ سوار آئیں تو تم انہیں خوش آمدید کہو، ان کے اور ان کی طلب کردہ چیز یعنی زکوٰۃ کے درمیان کوئی چیز حائل و مانع نہ بنے دو، اگر وہ عدل سے کام لیں گے تو ثواب پائیں گے اور اگر ظلم کا معاملہ کریں گے تو ان پر وبال ہوگا تم زکوٰۃ وصول کرنے والوں کو راضی کرو اور تمہاری طرف سے پوری زکوٰۃ کی ادائیگی ہی ان کی رضامندی ہے، نیز عامل زکوٰۃ کو چاہیے کہ وہ تمہارے لیے دعا کرے۔

زکوٰۃ کی وصولیابی کے آداب

اسلام نے زکوٰۃ کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور زکوٰۃ دینے والے دونوں کو کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو زیادتی ہے رکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے، وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع القلبی اور وسیع الظرفی کا مظاہرہ کریں اور عامل کو بہر صورت راضی رکھیں، کیونکہ نفسیاتی بات یہ ہے کہ جس شخص کے پاس سے مال جاتا ہے اس کے دل میں کچھ نہ کچھ تنگی ہوتی ہے، اسی لیے زکوٰۃ وصول کرنے والوں کی طرف سے زکوٰۃ دینے والوں کے دل میں کچھ اچھے خیالات نہیں ہوتے، لہذا مبغوض کا اطلاق فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے ہوا ہے، شریعت کے اعتبار سے نہیں، چونکہ انسان فطرۃً مال سے محبت کرتا ہے اس واسطے جب ساعی اخذ زکوٰۃ کے لیے آتا ہے تو اس کو طبعاً کراہت ہوتی ہے اگرچہ فی نفسہ عامل میں نہ سوء خلق ہو اور نہ بد معاثلگی۔ یہ تاویل اس لیے کی گئی کہ خود آنے والی حدیث میں موجود ہے: ”جاء ناسٌ یعنی من الأعراب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ففانوا إن ناساً من المصدقين يأتونا فيظلمونا“۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے عاملین کو ظالم کہا گیا ہے، حالانکہ یہ بات ظاہر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ظالم کو عامل نہیں بنایا تھا، لہذا ظلم کا اطلاق اسی طبعی تقاضے کی بنا پر کیا گیا ہے۔

اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان درساتیوں سے فرمایا کہ اپنے مال سے نفسیاتی اور طبعی طور پر محبت ہونے کی وجہ سے اگرچہ تم یہی سمجھو کہ زکوٰۃ وصول کرنے والے ہمارے ساتھ ظلم کا معاملہ کر رہے ہیں مگر تم اس صورت میں بھی انہیں راضی اور خوش کرنے کی کوشش کرو (۲۴)۔

”رُكِبَ“ رُكِبَ کی تصغیر ہے مراد سَفَاة اور عَمَال زکوٰۃ ہیں۔
 ”مُبْغَضُونَ“ بفتح الباء وتشديد الغين بھی ہو سکتا ہے ”الْمُبْغَضُ الَّذِي جَعَلَ بَغِيضًا فِي قُلُوبِ النَّاسِ وَضِدَّهُ الْحَبِيبُ“ اور ”مُبْغَضُونَ بِسُكُونِ الْبَاءِ وَتَخْفِيفِ الْغَيْنِ“ بھی ہو سکتا ہے ”مَنْ أَبْغَضَ الرَّجُلُ أَحَدًا إِذَا كَرِهَهُ“ (۲۵)۔



عالمین اور زکوٰۃ دینے والوں کو ایک ہدایت

﴿وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا جَلْبَ وَلَا جَنَبَ وَلَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دُورِهِمْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۶)۔﴾

زکوٰۃ وصول کرنے والے اموال زکوٰۃ کو اپنی قیام گاہ پر لانے کا حکم نہ دیں، اسی طرح زکوٰۃ ادا کرنے والے اپنے مال مویشی دور لے جا کر نہ بیٹھیں، زکوٰۃ و صدقات ان کے ٹھکانوں سے ہی وصول کی جائے۔
 جَلْبَ اور جَنَب کی دو صورتیں ہیں ایک صورت زکوٰۃ میں ہے اور ایک صورت گھوڑ دوڑ کے مقابلہ میں، زکوٰۃ کی صورت یہ ہے کہ بعض ساعی اور عامل اصحاب اموال کے اپنے مقامات سے دور ایک جگہ بیٹھ جاتے ہیں اور مالکوں سے کہتے ہیں کہ اپنے مویشی وغیرہ یہاں لے آؤ یہیں حساب کر کے زکوٰۃ وصول کر لی جائے گی اس کو جَلْبَ کہتے ہیں، ”جَلْبَ“ کا لغوی معنی ہے کھینچنا، یہاں بھی چونکہ جانوروں کو کھینچ کر لایا جاتا ہے اس لیے اس کو جَلْبَ کہتے ہیں، ”جَلْبَ“ کے معنی جذب اور جمع کے بھی آتے ہیں۔ بعض اوقات اصحاب اموال ساعیوں کو تنگ کرنے کے لیے یہ حرکت کیا کرتے ہیں کہ جب ان کے آنے کا وقت ہوتا ہے تو اپنا مال لے کر معهود مقام سے دور کہیں اور چلے جاتے ہیں۔ اس کو ”جَنَبَ“ کہتے ہیں جَنَب کا لغوی معنی

(۲۴) الطبی: ۲۰/۳-۲۱۔

(۲۵) التعلیق الصبیح: ۲۸۶/۲۔

(۲۶) الحدیث آخر جہ ابو داؤد فی سنہ ۱/۲۲۵ باب این تمسّدق الاموال۔

ہے دور لے جانا، یہاں بھی اموال کو دور لے جایا جاتا ہے (۲۷)۔

جَلَب اور جَنَب دونوں ناجائز ہیں، دونوں جگہ نفی بمعنی نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ نہ جَلَب کی اجازت ہے نہ جَنَب کی، کیونکہ جلب سے مالکوں کو تکلیف ہوتی ہے، لہذا ساعی کو خود ہر ایک کے ڈیرے پر پہنچنا چاہیے۔

اور جَنَب سے ساعیوں کو تکلیف ہوتی ہے، لہذا اپنی جگہ سے مال لے کر مالکوں کو کہیں نہیں جانا چاہیے۔

گھوڑ دوڑ کی صورت یہ ہے کہ بعض اوقات گھوڑا ایسا ہوتا ہے جو شور مچائے بغیر زیادہ تیز نہیں چلتا، اس لیے بعض اوقات کوئی فریق اپنے ساتھ ایسا آدمی رکھتا ہے جو شور مچاتا رہتا ہے تاکہ گھوڑا تیز دوڑے، اس کو جَلَب کہتے ہیں۔ اس میں ناانصافی کا پہلو پایا جاتا ہے کہ شور مچا کر گھوڑے کو آگے نکلنے کے لیے مجبور کیا جا رہا ہے، اس شور کے بغیر اس کے آگے نکلنے کی امید نہیں جب مقابلے میں دوڑنے والے دوسرے گھوڑوں کے لیے یہ انتظام نہیں تو اس کے لیے بھی نہیں ہونا چاہیے۔

مُلا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے ممانعت اس لیے بھی آئی ہے کہ اس میں گھوڑے کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے ”لَمَّا يَرْتَبْ عَلَيْهِ اِضْرَارُ الْفَرَسِ“ (۲۹)۔

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک فریق گھڑ دوڑ کے مقابلے میں اپنے ساتھ ایک زائد گھوڑا رکھ لیتا ہے، تاکہ اگر پہلا ٹھکنے لگے تو دوسرے پر سوار ہو جائے، اس کو جَنَب کہتے ہیں (۳۰)۔ اس سے بھی ممانعت ہے، کیونکہ گھڑ دوڑ کا مقابلہ گھوڑے کی قوت کو معلوم کرنے کے لیے ہے اور اس طرح کرنے سے دونوں گھوڑوں کی قوت کا پتہ نہیں چلے گا۔ اس لیے کہ یہاں اصل گھوڑا تبدیل کر دیا جاتا ہے تو اگر اس کا مالک دوڑ میں جیت جاتا ہے تو وہ دوسرے گھوڑے کی وجہ سے جیتتا ہے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ مشترک ہیں زکوٰۃ اور گھڑ دوڑ کے مقابلے کے معنی میں لیکن یہاں قرینہ زکوٰۃ کے معنی پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ ”لَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دُورِهِمْ“ علی سبیل الحصر فرمایا ہے اور اخذ صدقات فی الدُور اس بات کو مستلزم ہے کہ نہ ساعی گھروں سے دور جائیں نہ مُزَکّی، ورنہ اگر جَلَب یا جَنَب کی صورت پیش آئی تو اخذ صدقات فی الدُور نہیں ہوگا، لہذا زکوٰۃ کے معنی ہی مراد لینا بہتر

(۲۷) المرقاة: ۱۳۲/۳۔ وکذا الطیبی: ۲۱/۳۔

(۲۹) المرقاة: ۱۳۲/۳۔

(۳۰) الطیبی: ۲۲/۳۔

ہے (۳۱) -

دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے یہاں زکوٰۃ والے معنی ہی مراد لینا مناسب ہوگا، ہاں البتہ کتاب الجہاد میں پہلے معنی مراد ہوتے ہیں اور چونکہ یہاں "تَوَخَّذْ" صیغہ مجہول کا لایا گیا ہے اس واسطے اس کا تعلق جلب اور جنب دونوں کے ساتھ ہو گیا۔



﴿وَعَنْ أِبْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَكَاةَ فِيهِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَذَكَرَ جَمَاعَةٌ أَنَّهُمْ وَفَّقُوهُ عَلَى ابْنِ عُمَرَ﴾ (۳۲) -

”جس نے کوئی نیا مال حاصل کیا تو اس پر اس وقت تک زکوٰۃ نہیں، جب تک اس پر سال نہ گزر جائے“ -

مال مُستفاد

اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب کے مکمل ہو جانے کے بعد سال کے درمیان میں حاصل ہوا ہو۔

پھر اصطلاح فقہاء میں اس کی تین قسمیں ہیں : (۳۲) -

۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ پہلے نصاب کا مالک تھا، سال کے درمیان میں پہلے مال کی جنس سے اور مال مل گیا، یہ مال مستفاد ارباب کے قبیل سے ہو جیسے تجارت میں ربح کی وجہ سے پانچ کے دس بن گئے ہوں، یا اولاد کے قبیل سے ہو کہ پہلے پانچ نے بچے دے دیئے اور اب پانچ کی بجائے دس کی تعداد ہو گئی، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا، مستقل حوالہ حول کی شرط نہیں لگائی جائے گی اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ اداء کی جائے گی، کیونکہ مال مستفاد اصل مال کا تابع ہے -

(۳۱) الطیبی: ۲۲/۳ -

(۳۲) الحدیث أخرجه الإمام الترمذی فی مسنده: ۱/۱۳۸ باب ما جاء لزکوٰۃ علی المال المستفاد -

(۳۳) تفصیل کے لیے دیکھیے مدائع الصنائع: ۱۳/۲ - ۱۳ کتاب الزکوٰۃ فصل وأما الشرائط التي ترجع إلى المال -

۲۔ دوسری یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو، مثلاً ایک شخص بکریوں کے نصاب کا مالک تھا، اب چھ ماہ کے بعد اونٹوں کے نصاب کا مالک ہو گیا، یا پہلے اس کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے درمیان اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے تو چونکہ یہ مال مستفاد مختلف الجنس ہے، اس لیے بالاتفاق ایسے مال کو سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا، بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

۳۔ تیسری قسم یہ ہے کہ دوران سال میں حاصل ہونے والا یہ مال پہلے مال کی جنس سے تو ہو، لیکن مال سابق کے ارباح یا اولاد میں سے نہ ہو، بلکہ کسی سبب جدید سے حاصل ہوا ہو، مثلاً اس کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال اس کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا، یا پانچ اونٹ پہلے تھے پانچ اونٹ مزید خرید لیے ہوں، اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ ضم الی السابق ہوگا یا نہیں؟

مذہب کی تفصیل

حنفیہ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا، وجوب زکوٰۃ کے لیے حلالان حول کی شرط نہیں ہوگی بلکہ یہ پہلے مال کے تابع ہوگا۔ لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک یہ مال سابق میں ضم نہیں ہوگا، بلکہ پہلے مال کا الگ حساب ہوگا اور اس مال مستفاد کا الگ۔

البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں مختلف اقوال مروی ہیں :

چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول احناف کے مطابق ذکر فرمایا ہے، اسی طرح ابن العربی مالکیؒ نے بھی امام مالک کا قول مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالک کا قول بین بین نقل کیا ہے، یعنی مال مستفاد کا تعلق سوائم سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اثمان کے قبیل سے ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے مطابق عمل کیا جائے گا (۳۴)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے : ”مَنْ اسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَكَاةَ فِيهِ“ الحدیث حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے اور موقوفاً بھی، مرفوع طریق تو عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے (۳۵) اور موقوف طریق کے متعدد جوابات ہیں :

۱۔ یہ حدیث ہمارے نزدیک مال مستفاد کی دوسری قسم پر محمول ہے، یعنی وہ مال مستفاد جو دوران

(۳۴) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن ۵/۲۲۲-۲۲۳۔

(۳۵) المرقاۃ: ۱۳۳/۳- وکذا: نصب الراية: ۲/۱۳۳۰ احادیث المال المستفاد۔

سال حاصل ہو جائے اور مال سابق کی جنس سے نہ ہو، چنانچہ اس صورت میں بالاتفاق حولان حول شرط ہے، سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

۲۔ حدیث میں ”مال مستفاد“ فقہاء کی اصطلاح پر محمول نہیں ہے، بلکہ لغت کے اعتبار سے جو معنی متبادر الی الذہن ہیں وہی مرلو ہیں اور وہ ”المال الحاصل ابتداء“ ہے یعنی ابتداءً جو مال حاصل ہو جائے پہلے سے نصاب نہ ہو تو اس پر زکوٰۃ کے لیے سال گزرنا شرط ہے۔

۳۔ صاحب بدائع نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے، اس لیے کہ اس حدیث کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں، کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم کو ”جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو اور مال سابق کی نماء بھی ہو“ وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں۔ تو جس طرح انھوں نے حدیث کے عموم سے پہلی قسم کو خاص کیا ہے اور اس کو اصل مال کا تابع بنایا ہے تو اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں، کیونکہ اولاد اور ارباب ہونے کی صورت میں مال مستفاد کو سابق میں ضم اس لیے کیا تھا کہ اتحاد جنس کی وجہ سے مستقل حولان حول کا اعتبار کرنا دشواری سے خالی نہیں، اس تیسری قسم میں بھی چونکہ اتحاد جنس موجود ہے لہذا اس دشواری کا اعتبار ہوگا اور مال مستفاد کو سابق میں ضم کیا جائے گا۔

اس بات کی تائید حضرت عثمان اور حضرت ابن عباس کے آثار سے بھی ہوتی ہے۔ جیسا کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح المداۃ میں ذکر کیا ہے: (۳۶)۔

اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الحج میں فرمایا ہے کہ اگر مال مستفاد کو سابق میں ضم نہ کیا گیا تو مزگی کو بڑی مشکلات کا سامنا ہوگا اور مستقل آدمی حساب کے لیے رکھنے پڑیں گے مثلاً ایک آدمی ابتداءً حول میں ایک ہزار کا مالک ہے، اس کے بعد اس کو دو ہزار اور مل جاتے ہیں، اس کے بعد پھر تین ہزار مل جاتے ہیں اور علیٰ هذا القیاس اضافہ ہوتا رہتا ہے اور مستقل سبب کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے تو اگر ضم نہ کیا گیا تو سخت حرج لازم آئے گا، لہذا پورے مال کو جمع کر کے زکوٰۃ اس وقت ادا کرے جب پہلے والے مال پر زکوٰۃ واجب ہو جائے (۳۷)۔

کیونکہ ضم نہ کرنے کی صورت میں سخت حرج ہے ”والحرج مدفوع شرعاً“

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

”الدِّينُ يَسْرُو لَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدًا إِلَّا غَلَبَهُ“ الحديث (۳۸)۔

بلکہ حولانِ حول جو شریعت میں وجوبِ زکوٰۃ کے لیے شرط ہے وہ آسانی کے لیے مشروع ہوا ہے ، تاکہ زکوٰۃ دینے والوں کے لیے آسانی ہو ، اگر اس سے حرج آیا تو قلب موضوع لازم آئے گا ، لہذا رفع حرج کے لیے ضم الی السابق ضروری ہے ۔

۴۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ”حتی یحول علیہ الحول“ میں حولانِ حول سے مراد نصاب سابق کے اعتبار سے اصلاً و مستقلاً اور مال مستفاد کے اعتبار سے حولانِ حول تبعاً مراد ہے ، اصلاً اور مستقلاً نہیں ۔



نابالغ کے مال میں زکوٰۃ کا حکم

﴿وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيماً لَهُ مَالٌ فَلَيْتَ تَجَرَّ فِيهِ وَلَا يَتَرُكُهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ فِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ لِأَنَّ الْمُعْتَنِيَّ بْنَ أَصْبَاحٍ ضَعِيفٌ (۱)۔

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبے میں فرمایا: خبردار جو شخص کسی مال دار یتیم کا سرپرست ہو تو وہ اس میں تجارت کرے اور ایسے ہی اس کو نہ چھوڑ دے کہ نفقہ اس کو کھا کر ختم کر دے “۔

اس روایت میں یتیم سے مراد مطلقاً نابالغ ہے اگرچہ اس کے والدین کا انتقال نہ ہوا ہو ، (۲) ارشاد نبوی کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص کسی یتیم کا نگہبان ہو اور وہ یتیم بقدر نصاب مال کا مالک ہو تو اس سرپرست کو چاہیے کہ اس بچے کے مال میں تجارت کرتا رہے ، تاکہ کہیں اس مال کو صدقہ نہ کھائے ، یعنی زکوٰۃ دیتے دیتے پورا مال ہی صاف ہو جائے ۔

(۳۸) الحديث: أخرجه البخاري في كتاب الايمان في باب الدين يسر ۱/ ۱۰۱۔

(۱) الحديث أخرجه الامام الترمذي في سننه: ۱/ ۱۳۹ باب ما جاء في زكوة مال اليتيم۔

(۲) معارف السنن ۵/ ۲۳۶۔

مذاهب کی تفصیل

اس روایت کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، ان کا ولی اور نگہبان اس میں سے زکوٰۃ ادا کرے گا، (۳) ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اثر سے بھی ہے:

”عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال كانت عائشة تلينني وأخالي يتيمين في حجرها فكانت تخرج من أموالنا الزكوة“ (۴)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک نابالغ کے مال پر زکوٰۃ نہیں، حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ مکلف نہیں۔

جیسا کہ سنن نسائی اور ابوداؤد کی معروف روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبی یعنی بچے کو بھی مرفوع القلم قرار دیا جو کہ مکلف نہیں ہوتا، حدیث میں وارد ہے: ”رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ“ (۵)

اس کے علاوہ کتاب الآثار میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے: ”ليس في مال اليتيم زكوة“۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”قد جاءت في هذا آثار مختلفة وأحبها إلينا أن لا يزكى حتى يبلغ“ (۶) حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”لا تجب الزكاة إلا على من وجبت عليه الصلاة والصيام“ (۷) حافظ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کبار تابعین کی متعدد روایات ذکر کی ہیں اور فرمایا ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے اس بات پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع منقول ہے (۸)

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، صاحب مشکوٰۃ نے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراف نقل کیا ہے: ”وفى إسناده مقال لأن المثنى بن الصباح ضعيف“ حدیث اگرچہ اس طرح سے بھی مروی ہے، لیکن سب کے سب طرق ضعیف ہیں (۹)

(۳) التعلیق الصبیح: ۲/۲۸۹۔

(۴) الحدیث اخرجه الامام مالك في الموطأ في كتاب الزكوة، باب زكاة أموال اليتامى: ۱/۲۵۱۔

(۵) الحدیث اخرجه ابوداؤد في سننه في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا: ۲/۲۳۹۔

(۶) الآثار اخرجه الامام محمد في كتاب الآثار ص ۵۴، باب زكاة الذهب والفضة ومال اليتيم۔

(۷) دیکھئے البناء شرح الهداية: ۲/۱۵۶ کتاب الزکوٰۃ۔

(۸) بحوالہ بالا۔ (۹) تفصیل کے لیے دیکھئے نصب الراية: ۲/۳۱۱۔

اور اگر بالفرض صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ یہاں صدقے سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ صدقے سے مراد نفقہ ہے۔

شمس الائمۃ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی جواب دیا ہے کہ اگر احادیث بالفرض صحیح مان بھی لی جائیں تو صدقے سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ نفقہ ہوگا، چنانچہ احادیث میں نفقے پر صدقہ کا اطلاق ہوا ہے لقولہ علیہ الصلاۃ والسلام: ”نَفَقَةُ الْمَرْءِ عَلَىٰ أَهْلِهِ صَدَقَةٌ“ (۱۰) اسی طرح حضرت مقدم بن معدی کرب سے مرفوعاً مروی ہے: ”مَا طَعَمْتُ نَفْسَكَ فَهُوَ لَكَ صَدَقَةٌ“ (۱۱)

اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ یہاں ”حَتَّىٰ تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ“ اکل کو تمام مال کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ تمام مال کو نفقہ ہی ختم کر سکتا ہے، برخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ اول تو نصاب کے پائے جانے سے پہلے واجب ہی نہیں ہوتی اور نصاب کی تکمیل پر واجب ہونے کے بعد پھر جب مال قدر نصاب سے کم رہ جائے تو واجب نہیں رہتی اور نفقے کے لیے یہ قید نہیں، وہ قلیل و کثیر مال میں واجب ہوتا ہے

لہذا مطلب یہ ہوگا کہ یتیم کے مال میں تجارت کرتے رہو، تاکہ کہیں بچے کے نفقات و اخراجات اس مال کو نہ کھا جائیں (۱۲)

بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ شخص ہے جو بالغ تو ہو چکا ہو، لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ سفہاء کے لیے حکم ہے۔ اور بعض فقہائے احناف نے یہ جواب دیا ہے کہ صدقے سے مراد صدقہ فطر ہے، کیونکہ اس میں مکلف غیر مکلف کا اعتبار نہیں بلکہ ”رَأْسَ يَمُونَةٍ وَبَنِي عَلَيْهِ“ کا اعتبار ہے یعنی اگر کوئی شخص صاحب استطاعت ہو (جیسے مال دار یتیم) تو اس پر خود اور اگر خود صاحب استطاعت نہیں ہے (جیسے غلام وغیرہ) تو جس کی حضانت اور ولایت میں ہے اسی پر بشرط استطاعت صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں تصریح ہے: ”فَإِنَّ الرَّأْسَ سَبَبٌ لِّوَجُوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ“۔ (۱۳)

(۱۰) الحدیث اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۵۴۱/۲ کتاب المغازی۔

(۱۱) الحدیث اخرجه الامام احمد فی مسنده: ۱۳۱/۳ فی احادیث المقدم بن معدی کرب۔

(۱۲) دیکھیے البناء شرح الہدایہ: ۱۱۵۴/۲ کتاب الزکوٰۃ۔

(۱۳) التوضیح فی اصول الفقہ: ص ۱۶۶۔

الفصل الثالث

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا نُوِّفِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسْتَخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ وَكَفَرَ مِنْ كَثَرٍ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَبِي بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسُهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابِهِ عَلَى اللَّهِ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لَا قَاتِلِينَ مِنْ فَرَقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا بُوْدُونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَانَتْهُمْ عَلَى مَنَعِهَا قَالَ عُمَرُ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا رَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ - (۱۳) -

”جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا اور آپ کے بعد حضرت ابوبکر خلیفہ قرار پائے اور اہل عرب میں سے کچھ لوگوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا“ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ سن کر حضرت ابوبکرؓ سے دریافت کیا کہ آپ لا الہ الا اللہ کہنے والوں سے کیونکر جنگ کریں گے؟ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مجھے لوگوں سے اس وقت تک لڑنے کا حکم ہے جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ نہ کہیں، یعنی اسلام لانے تک اور جس نے اسلام قبول کر لیا اس نے اپنی جان اور اہمال مجھ سے محفوظ کر لیا سوائے اسلام کے حق کے اور اس کے باطن کا حساب اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا قسم بخدا جو شخص نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا میں اس سے ضرور جنگ کروں گا، کیونکہ زکوٰۃ مال کا حق ہے جس طرح نماز جان کا حق ہے خدا کی قسم اگر وہ لوگ بکری کا ایک بچہ بھی نہیں دیں گے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتے تھے تو میں ان کے انکار کی وجہ سے ان سے جنگ کروں گا، حضرت عمرؓ فرماتے ہیں اللہ کی قسم میں سمجھ گیا کہ اللہ تعالیٰ نے جنگ کرنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کو شرح صدر عطا فرما دیا ہے اس لیے مجھے بھی یقین ہو گیا کہ یہی حق اور درست ہے۔“

عہد صدیقی میں مانعین زکوٰۃ کا معاملہ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب ارتداد کی وبا پھیلی تو بہت لوگ اس میں شامل ہو گئے یہ چار فرقوں میں تقسیم تھے۔ ایک وہ جو جاہلیت کی طرف لوگ گئے مگر یہ بہت کم تھے۔ دوسرے وہ جو اسود غسی، مسیلمہ کذاب اور سباح (عورت) کے پیرو کار ہو گئے۔ ان تینوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ کلمے اور اذان میں ان کی نبوت کا ذکر ہوتا تھا۔ سباح کے پیرو کار کہتے تھے دنیا کے نبی مرد ہوتے ہیں ہماری نبی عورت ہے۔ اسود غسی تو آپ کے آخری زمانے میں قتل ہو گیا تھا۔ سباح جنگ کی غرض سے مسیلمہ کے مقابلے کے لیے چلی لیکن ان دونوں میں مفاہمت ہو گئی۔ دونوں ایک خیمے میں جمع ہوئے اور پھر مسیلمہ نے سباح سے نکاح کر لیا اور طے پایا کہ سباح کے متبعین کے لیے دو وقت کی نماز معاف ہے بعد میں یہ دونوں بھی اپنے انجام کو پہنچے۔ تیسرا فریق اسلام کو برحق اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق مانتا تھا لیکن اس کا کہنا تھا کہ زکوٰۃ کا سلسلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھا (خُذْمِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) (*) سے وہ استدلال کرتا تھا۔ زکوٰۃ لینا آپ کا کام تھا جب آپ نہیں رہے تو زکوٰۃ بھی نہ رہی جیسے سهم صفی آپ کے ساتھ خاص تھا یہی زکوٰۃ کا معاملہ ہے۔ چوتھا فریق ایک اور تھا وہ زکوٰۃ کا منکر نہیں لیکن وہ کہتا تھا کہ مال زکوٰۃ ہم خود خرچ کریں گے ابوبکر کو نہیں دیں گے۔ یہ دونوں فرقے تاویل کر رہے تھے ان کو اصطلاح میں باغی کہا جائے گا۔ کَفَرَمَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ کہہ کر اس وقت کا نقشہ پیش کیا ہے کہ ارتداد کی عام وبا پھیلی ہوئی تھی۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سیخین کا مناظرہ مرتدین کے بارے میں تھا یہ غلط ہے۔ شراح کی رائے یہ ہے کہ مناظرہ ان لوگوں کے بارے میں تھا جو فرضیت زکوٰۃ کے منکر تھے لیکن ہمارے اکابر کی رائے یہ ہے کہ مناظرہ چونخے فریق کے بارے میں تھا جو زکوٰۃ کی فرضیت کے قائل تھے لیکن کہتے تھے ہم خود اموال زکوٰۃ کو خرچ کریں گے ابوبکر کو نہیں دیں گے۔

رہی یہ بات کہ ابوبکر نے اس مسئلے میں اتنی سختی کیوں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ وحی تو منقطع ہو چکی تھی اب اگر ذرا سی بھی مداخلت کی جاتی تو آگے چل کر نہ معلوم کتنی چیزوں کو حضور کے ساتھ خاص بنا کر انکار کی راہ نکالی جاتی اور دین اسلام کھیل بن جاتا (۱۵)

(*) سورة التوبة / ۱۰۴۔

(۱۵) ملخص از تقریر بخاری شریف : ۳ / ۸۴ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقده و برد مضجعه و بذل المجهود : ۶ / ۸۔ فی

اوائل کتاب الزکاة : و کذا عمدة القاری : ۸ / ۲۴۳ قبل باب البیعة علی ابناء الزکاة۔

چنانچہ حضرت علی اور بعض دیگر صحابہ نے بھی حضرت ابوبکر کو جنگ کرنے سے منع کیا اور کہا کہ عمر خلافت کا ابتدائی دور ہے، مخالفین زیادہ ہیں ایسا نہ ہو کہ اسلام کو کسی طرح نقصان پہنچ جائے اس لیے اس معاملہ میں ابھی توقف کرنا چاہیے۔ تو حضرت ابوبکر نے نہایت جرات اور بہادری کے ساتھ انہیں یہ جواب دیا کہ اگر اس معاملہ میں تمام لوگ ایک طرف ہو جائیں اور میں تنہا رہ جاؤں تو پھر بھی میں اپنے فیصلے میں کڑا لچک نہیں دکھاؤں گا اور شعائر دین اور اسلامی نظریات کے تحفظ کے لیے تنہا جنگ لڑوں گا اور فرمایا ”أَبْنَفُ الدِّينِ وَأَنَاخِي“ کیا میرے زندہ ہوتے ہوئے دین میں نقص پیدا کیا جاسکتا ہے؟ ہرگز نہیں میں کبھی یہ نہ ہونے دوں گا۔

فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمَ مِنْهُ مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ”إِلَّا بِحَقِّهِ“ کو غیر زکوۃ پر حل کیا تھا، اس لیے انہوں نے اس حدیث کو بطور استشاد پیش کیا، جبکہ حضرت صدیقؓ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ”فَأَنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ“ یعنی ”إِلَّا بِحَقِّهِ“ زکوۃ پر بھی محمول ہے اس لیے کہ زکوۃ بھی حقوق مالیہ میں سے ایک حق ہے جس طرح نماز حقوق بدنیہ میں سے ہے، یا یہ کہ حضرت عمرؓ نے یہ گمان کیا کہ ان لوگوں کے ساتھ قتال تو کفر کی وجہ سے ہے جبکہ یہ لوگ لا الہ الا اللہ کا اقرار کرتے ہیں تو کافر کیسے ہوئے؟ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ قتال کفر کی وجہ سے نہیں بلکہ منع زکوۃ کی وجہ سے ہے (۱۶)۔

مانعین زکوۃ پر کفر کا اطلاق

ان لوگوں پر کفر کا اطلاق یا تغلیظاً ہے اور یا انکار زکوۃ کی وجہ سے ہے، کیونکہ زکوۃ ضروریات دین میں سے ہے اور ضروریات دین کا انکار کفر ہے، یا مراد اس سے کفر ان نعمت ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ وہ کفر کے قریب پہنچ گئے یا کفر کے ساتھ انہوں نے مشابہت اختیار کی (۱۷)۔

علامہ سارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ درحقیقت یہ لوگ باغی تھے، لیکن چونکہ حنفی مرتدین نے اس وقت مخالفت شروع کی تھی تو مانعین زکوۃ بھی مخالفت کی وجہ سے ان کی صف میں آئے اس لیے سب کی طرف ارتداد کی نسبت کی گئی (۱۸)

(۱۶) الطیبی: ۲۴/۳۔

(۱۷) دیکھئے المرقا: ۱۳۶/۳ والطیبی: ۲۴/۳۔

(۱۸) ہلال المصہود: ۷/۸۔

وَاللّٰهُ لَوْ مَنَّوْنٰی عَنْاقًا كَانُوْا یُوْذَوْنَهَا اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ
 ”عناق“ بکری کے اس بچے کو کہتے ہیں جس کی عمر ایک برس سے کم ہو، یہ ارشاد حضرت صدیقؓ
 نے بطور مبالغہ فرمایا یہاں یہ حقیقت پر محمول نہیں ہے کیونکہ نہ بکری کا وہ بچہ جو ایک سال سے کم ہو زکوٰۃ میں
 لیا جاتا ہے اور نہ بکری کے ایسے بچوں میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، زکوٰۃ میں لینے کے لیے ادنیٰ درجہ مسنہ کا ہے
 یعنی وہ بچہ جو ایک سال کا ہو اگر ایسے بچے بکریوں کے ساتھ ہو گئے تو پھر ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی لیکن
 ہر صورت زکوٰۃ میں مسنہ ہی دیا جائے گا، یہی حکم گائے اور بکریوں کا ہے، البتہ گائے کا مسنہ وہ ہے جس کی عمر
 دو سال ہو اور اونٹ کا مسنہ وہ ہے جس کی عمر پانچ سال ہو۔

بعض روایات میں عناقاً کے بجائے عقلاً وارد ہوا ہے، جس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:
 کہانی، مبرد، ابو عبید اور دوسرے اہل لغت اور فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ عقال سے مراد ایک سال
 کی زکوٰۃ ہے ان کا استدلال عمرو بن العلاء کے اس شعر سے ہے
 شعر:

سَعَىٰ عِقَالًا فَلَمْ يَتْرِكْ لَنَا سَبْدًا
 فَكَيْفَ لَوْ قَدْ سَعَىٰ عَمْرُو عِقَالَيْنِ

ایک سال کی زکوٰۃ جمع کر لی اور ہمارے لیے کچھ نہیں چھوڑا تو اگر عمرو دو سال کی زکوٰۃ جمع کرتا ہمارا
 کیا حال ہوتا۔

دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ اگر عقال کو اس کے معنی پر حمل کیا جائے تو پھر عقال سے وہ سی
 مراد ہوگی جس سے اونٹ کو باندھا جاتا ہے اور زکوٰۃ میں اس کا دینا واجب نہیں ہے لہذا اس پر قتال بھی جائز
 نہیں ہے تو حدیث کو اس پر کیسے محمول کریں گے؟

لیکن اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ عقال سے مراد وہی سی ہے جس سے اونٹ کو باندھا جاتا ہے (۱۹)
 علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں علماء نے مختلف توجیہات ذکر کی ہیں، سب سے قوی
 رائے صاحب تحریر ابن التیمی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ کلام چونکہ تشدید اور مبالغے کے موقع پر
 فرمایا گیا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس کے ساتھ قتال کو متعلق کیا گیا ہے وہ قلیل اور حقیر ہو سیاق کا
 تقاضا بھی یہی ہے کہ جتنا متعلق بہ حقیر ہو اتنا مبالغہ زیادہ ہوگا، لہذا حدیث مذکور میں عقال سے سی ہی مراد لی
 جانے تاکہ زیادہ مبالغہ پایا جاسکے (۲۰)۔

(۱۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۸۰/۲۳۶/۲۳۷۔ تبیل ماب الیعة علی ایناء الزکوٰۃ۔

(۲۰) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۳۷/۳، والطیبی: ۲۳/۳۔

ایک اشکال اور اس کا جواب!

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ جب مانعین زکوٰۃ منع زکوٰۃ کے سلسلے میں اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ (۲۱)

اور تاریل یہ کرتے تھے کہ چونکہ زکوٰۃ پر تطہیر، تزکیہ اور صلاۃ کو مرتب کیا گیا ہے اور یہ صفات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کے ذریعہ حاصل نہیں ہوگی، لہذا آپ کے بعد زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہے نہ اس تاریل کے باوجود حضرت صدیقؓ نے ان کے ساتھ قتال کا اعلان کیا اور انہیں جاہل اور معذور کہیں نہیں سمجھا؟

اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ انہوں نے خود قتال برپا کیا تھا، حضرت ابوبکرؓ نے جب ان کو رجوع کے لیے بلایا تو وہ اصرار کرنے لگے اس لیے صدیق اکبرؓ نے ان سے قتال کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں زیادتی موجود ہے وہ یہ ہے: ”أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ“ تو چونکہ اس روایت میں ترک صلاۃ و زکوٰۃ پر بھی قتال کا حکم ہے، اس واسطے صدیق اکبرؓ نے قتال کیا، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں زیادتی ہے: ”حَتَّى يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيُؤْمِنُوا بِي وَبِمَا جِئْتُ بِهِ“ اس روایت میں تو تمام شریعت شامل ہو گئی ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ ”مَا جَاءَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ میں سے کسی ایک کا انکار کیا ہو اور فہمائش اور تنبیہ کے باوجود باز نہ آئے اور قتال قائم کرے تو اس کے ساتھ مقاتلہ واجب ہے (۲۲)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ میں یہ فرمایا ہے کہ شوائع کا اس حدیث سے یہ استدلال کرنا کہ تارک صلاۃ کو قتل کیا جائے گا، درست نہیں ہے اس لیے کہ یہاں تو ان لوگوں کے قتال کا ذکر ہے جو ارکان اسلام میں سے ایک رکن یعنی زکوٰۃ کو اجتماعی طور پر ترک کر کے شعار اسلام کے تارک ٹھہرے اور اس صورت میں بالاتفاق ان کے ساتھ قتال واجب ہے حتیٰ کہ احناف میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تارکین اذان کے ساتھ بھی قتال کو جائز قرار دیا ہے چہ جائیکہ تارکین ارکان ہوں جبکہ یہاں نماز کا ترک شخصی عمل ہے اس کو شعار اسلام کا ترک شمار نہیں کیا جاتا، شعار اسلام کا ترک جب شمار ہوتا ہے جب وہ ترک اجتماعی ہو اور پوری قوم ترک کر دے لہذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے (۲۳)۔

(۲۱) سورۃ التوبہ/۱۰۲۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری ۸/۲۳۵ قبل باب البیعة علی ایہنا الزکوٰۃ۔

(۲۳) دیکھیے المرقاۃ ۴/۱۳۶۔

حلال مال کے ساتھ حرام مال ملانا

رو عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما خالطت الزكاة مالا قط إلا أهلكته رواه الشافعي والبخاري في تاريخه والحميدي وزاد قال يكون فدرج عليك صدقة فلا تخرجها فيهلك الحرام الحلال وقد احتج به من يرى تعلق الزكاة بالعين هكذا في المنتقى وروى البيهقي في شعب الإيمان عن أحمد بن حنبل بإسناده إلى عائشة وقال أحمد في خالطت نفسه أنه إن رجل يأخذ الزكاة وهو مؤمير أو غني وإنما هي الفقراء (۲۴)

”زکوٰۃ کبھی کسی مال کے ساتھ نہیں ملتی مگر وہ اس کو ہلاک کر دیتی ہے۔“
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں اور ان دونوں معنوں پر ائمہ کا اختلاف مبنی ہے۔

حمیدی نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ کسی مال کے ساتھ زکوٰۃ مخلوط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی پر زکوٰۃ واجب الادا تھی اس نے وہ نہیں دی تو یہ مال جس کا نکالنا بطور زکوٰۃ واجب تھا اس کے حق میں حرام مال ہے، جب یہ اس کے اصل مال میں ملا رہے گا تو زکوٰۃ کا اس کے مال میں ملا ہونا پایا جائے گا۔ صاحب مشکوٰۃ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک اور معنی نقل کئے ہیں وہ یہ کہ کوئی شخص مالدار ہے اور صاحب نصاب ہونے کی وجہ سے وہ کسی دوسرے سے زکوٰۃ لینے کا مستحق نہیں ہے پھر بھی وہ زکوٰۃ لے لیتا ہے اور اس زکوٰۃ کے مال کو جو اس کے حق میں حرام ہے اپنے اصل مال کے ساتھ مخلوط کرتا ہے۔

بہر حال دونوں اقوال کے پیش نظر حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ حرام مال خواہ وہ مال میں سے بقدر واجب نہ نکالا جائے والا حصہ ہو، خواہ صاحب نصاب کا کسی دوسرے سے زکوٰۃ میں حاصل کیا ہوا مال ہو، اصل اور حلال مال کو تباہ کر دیتا ہے، یا تو کسی طور پر وہ حلال مال ہلاک ہو جاتا ہے، اگر کسی طور پر تباہ نہ ہو تو برکت ضرور ختم ہو جاتی ہے اور جس مقصد کے لیے وہ مال حاصل کیا جاتا ہے وہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔

زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے یا ذمہ سے

وقد احتجَّ به من يرى تعلق الزکوۃ بالعین

صاحب مشکوٰۃ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جو حضرات تعلق الزکوۃ بعین المال کے قائل ہیں ”یعنی جس چیز میں زکوۃ واجب ہے صرف اسی میں سے زکوۃ ادا کی جائے اس کی جگہ اتنی قیمت کی دوسری چیز دینا جائز نہ ہوگا“ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

مسئلے کی تفصیل یہ کہ امام مالکؒ و شافعیؒ اور ایک قول میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ادائیگی زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے اور زکوۃ میں قیمت ادا کرنا جائز نہیں ہے (۲۵)۔

اور یہ مسئلہ انہوں نے ایک تو حدیث مذکور کے لفظ ”خالطت“ سے اخذ کیا ہے، ان کا استدلال اس طرح ہے کہ حدیث میں زکوۃ ادا نہ کرنے والے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے مال کے ساتھ زکوۃ ملی ہوئی ہوتی ہے یہ تب ہو سکتا ہے جبکہ زکوۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہو۔

اور دوسرے انہوں نے زکوۃ کو ”حدایا اور ضحایا“ پر قیاس کیا ہے کہ زکوۃ ایسی قربت ہے جس کا تعلق محل سے ہے لہذا اس کے غیر سے ادا نہ ہوگی کالحدایا والضحایا، ہدیٰ اور اضحیہ میں عین کا اعتبار ہوتا ہے ان کی قیمت کا صدقہ کرنا درست نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک زکوۃ کا تعلق ذمہ سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر صاحب نصاب اسی مال سے جس پر زکوۃ واجب ہے زکوۃ کے طور پر بقدر واجب مال نہ نکالے بلکہ اتنے ہی مال کی قیمت زکوۃ میں ادا کر دے تو زکوۃ ادا ہوگی اور وہ بری الذمہ ہو جائے گا۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ فقیروں کو زکوۃ دینا درحقیقت اس رزق موعود کا پہنچانا ہے جس کی طرف اس آیت کریمہ: ”وَمِمَّنْ دَاۤبُّهُۥ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلٰی اللّٰهِ رِزْقُهَا“ (۲۶) میں اشارہ ہوا ہے، اور رزق اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے کفایت ہو اور یہ حوائج کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ انسان کبھی عین مال کا محتاج ہوتا ہے، کبھی قیمت کا، تو چونکہ اصل مقصد زکوۃ سے فقیر کی حاجت کو پورا کرنا ہے اور وہ دونوں سے ہوتا ہے اس لیے دونوں سے زکوۃ ادا کرنا جائز ہوگا (۲۷)۔ اس کے علاوہ بھی اس مسئلے میں احناف کے پاس مضبوط دلائل ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی احناف کے ساتھ ہیں، چنانچہ اپنی صحیح میں انہوں نے باب العرض فی الزکوۃ کے تحت دلائل پیش کیے ہیں، حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب ”باب ما یجب فیہ الزکوۃ“ کی طویل حدیث ہے۔

(۲۵) دیکھئے حاشیۃ لامع الدراری: ۳۹/۵۔ ۵۰، باب العرض فی الزکوۃ۔

(۲۶) سورۃ مود: ۶۔

(۲۷) اشعۃ اللامعات: ۱۳/۲۔

اس میں تصریح ہے کہ مثلاً اگر کسی پر ”جذعہ“ واجب ہو لیکن اس کے پاس جذعہ نہ ہو ”حَقَّہ“ ہو تو اس سے حَقَّہ لے لیا جائے گا اور اس کے ساتھ وہ دو بکریاں یا بیس درہم بھی دے گا۔
ظاہر ہے کہ بیس درہم یا دو بکریاں جذعہ کی قیمت ہی کا بعض حصہ ہے۔

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شرح کو اختیار نہیں کرتے بلکہ ہم دوسری تفسیر کو اختیار کرتے ہیں جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب نصاب ہو کر پھر بھی زکوٰۃ کا مال لے رہا ہے اس زکوٰۃ کا اختلاط جب اصل مال سے ہوگا تو وہ ہلاک ہو جائے گا اس تفسیر کے ہوتے ہوئے صحیح اور صریح احادیث کے مقابلے میں اس محتمل حدیث سے استدلال درست نہیں ہے (۲۸)



بَاب مَا يَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ

حضرات ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سائمنہ جانوروں پر، سونے چاندی پر اور تجارتی مال پر خواہ وہ کسی قسم کا ہو زکوٰۃ واجب ہے، البتہ گھنٹی اور درختوں کے پھلوں پر زکوٰۃ جس کو حضرات فقہاء کی اصطلاح میں عشر کہا جاتا ہے واجب ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک زرعی پیداوار میں سے جس کا پھل باقی رہنے والا نہیں ہے جیسے خضروات اس پر تو مطلقاً عشر نہیں ہے اور جس کا ثمرہ باقی رہنے والا ہے جیسے حطب، شعیر، زبیب، تمر وغیرہ اس کے لیے عشر کا نصاب مقرر ہے، پانچ وسق سے کم پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب نہیں، پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں عشر ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو چیز زمین سے پیدا ہوتی ہے سب میں عشر ہے اور اس کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے بلکہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر ہے بارانی میں دسواں اور چاہی وغیرہ میں بیسواں حصہ۔

البتہ چار چیزوں میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی عشر نہیں حطب ”ایندھن“، قصب قلم بنانے کا سرکنڈا، حشیش ”گھاس“ اور ”الشجر الذی لیس له ثمر“، عشر واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں کو عادیۃً زمین میں بطور غلہ کے نہیں اگایا جاتا بلکہ زمین کو اس سے صاف کیا جاتا ہے، البتہ اگر کوئی شخص مستقل طور پر زمین ان چیزوں کے لیے رکھے اور قصداً زمین میں اگائے تو عشر واجب ہوگا (۲۹)۔

الفصل الأول

﴿ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوْسُقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الْإِبِلِ صَدَقَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۰) ﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں، اوقیہ سے کم چاندی میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ عدد سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ واجب نہیں۔
اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں۔
حدیث کا مطلب انہوں نے یہ بتایا ہے کہ باغ کی کھجوروں پر عشر اس وقت واجب ہوگا جب ان کا مقدار پانچ وسق تک پہنچ جائے، پانچ وسق سے کم مقدار میں پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب نہیں (۳۱)۔
اسی طرح اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ”عَنْ مُعَاذٍ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْخَضِرَوَاتِ وَهِيَ الْبُقُولُ فَقَالَ لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ“ (۳۲)۔
اس حدیث سے ان حضرات کا استدلال اس بات پر ہے کہ جن چیزوں کا ثمرہ باقیہ نہیں ہے ان پر عشر واجب نہیں۔

امام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں :

پہلی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ“ (۳۳)۔
یہاں ”مِمَّا أَخْرَجْنَا“ عام ہے نہ تو پیداوار کی مختلف اقسام میں سے کسی قسم کی تخصیص کی گئی ہے اور نہ ہی مقدار نصاب کو ذکر کیا گیا ہے، اس لیے یہ حکم عام ہوگا کہ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں اللہ تعالیٰ کا

(۳۰) الحدیث متفق علیہ اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۳۱۵ فی اول کتاب الزکوٰۃ۔ والبخاری فی صحیحہ: ۱/۹۶ الیس فی مایون خمس ذر صدقہ۔

(۳۱) نیل الاوطار: ۱۵۹/۳۔ باب زکوٰۃ الزروع والشمار۔ وکذا۔ اشعة اللمعات: ۱۳/۲۔

(۳۲) الحدیث اخر جہ الامام الترمذی فی سننہ فی باب ما جاء فی زکوٰۃ الخضروات: ۱/۱۲۸۔

(۳۳) سورة البقرة/۲۶۶۔

ہے کیونکہ ”ما“ عام ہے قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے اور پیداوار کی بھی تخصیص نہیں، رہا یہ سوال کہ مکں ہے اس سے صدقہ نافلہ مراد ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ سیاق آیت سے خود اس بات کی تردید ہوتی ہے، کیونکہ آگے فرمایا گیا ہے: ”وَلَا تَتِمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ“ (*) آیت کریمہ کا یہ جزء خود اس بات پر دال ہے کہ صدقہ سے مراد صدقہ واجب ہے، اس لیے کہ ”لَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ“ کی کیفیت دین کے اندر متحقق ہوتی ہے کہ دائن دین کو وصول کرتے وقت روی مال لینے کے لیے تیار نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اغماض برتے اور ظاہر ہے کہ اداء دین واجب ہوتا ہے تو اسی طرح ”انفاق من خارج الأرض“ بھی واجب ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؑ سے سوال کیا گیا کہ یہ آیت صدقہ نافلہ کے متعلق ہے یا واجبہ کے متعلق؟ انھوں نے فرمایا: ”نَزَلَتْ فِي الزَّكَاةِ الْمَفْرُوضَةِ كَانَ الرَّجُلُ يَعْمِدُ إِلَى الثَّمَرِ فَيَصْرِمُهُ فَيَعْزِلُ الْجِدُّ نَاحِيَةً فَإِذَا جَاءَ صَاحِبَ الصَّدَقَةِ أَعْطَاهُ مِنَ الرَّدِيِّ“ (۳۵)۔

دوسری دلیل قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ (۳۶) ”حَصَاد“ کے معنی ہیں کھیتی کاٹنا، کھیتی کاٹنے کے وقت جو حق واجب ہوتا ہے وہ عشر ہے، تو اس آیت میں بھی عموم ہے نصاب کی تقسیم بھی نہیں ہے اور پیداوار کی تخصیص بھی نہیں ہے۔

تیسری دلیل اسی فصل اول کے آخر میں حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث آرہی ہے: ”فِي مَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ أَوْ كَانَ عَشْرًا الْعَشْرُ وَمَا سَقَىٰ بِالنَّضْحِ نَصْفَ الْعَشْرِ“ مطلب یہ ہے کہ جو زمین بارش سے سیراب ہوتی ہے یا چشموں، نہروں اور ندی نالوں کے ذریعہ اس میں پانی آتا ہو تو ایسی زمین سے جو غلہ پیدا ہوگا اس میں سے دسواں حصہ بطور زکوٰۃ دینا واجب ہوگا اور جس زمین کو بیلوں یا اونٹوں کے ذریعہ کنوئیں سے سیراب کیا گیا ہو اس کی پیداوار میں بیسواں حصہ واجب ہوگا۔

”عشری“ سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا اس کے قریب ہوتے ہیں اور ان درختوں کی زمین خود بخود پانی چوس لیتی ہے انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ عاثر سے نکلا ہے جس کے معنی ”کاریز“ کے ہیں (۳۷)۔

چوتھی دلیل ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: ”فِي مَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ الْعَشْرُ“ و فيما سقى

(*) سورة البقرة: ۲۶۷۔

(۳۵) دیکھیے الدر المنثور: ۱/۳۳۵۔ وتفسير روح المعاني: ۳/۳۹۔

(۳۶) سورة الانعام: ۱۳۱ ”اور ادا کرو ان کا حق جس دن کو کاٹو“ ترجمہ شیخ الحداد۔

(۳۷) عمدة القاری: ۲/۹۰ باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وكذا فيض الباري: ۳/۳۳۔

بِالنِّصْفِ نِصْفُ الْعَشْرِ“ (۳۸)۔

ان دونوں روایتوں میں کلمہ ”ما“ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر چاہے شمرہ باقیہ ہو یا غیر باقیہ۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وَعَلِيهِ الْعَمَلُ عِنْدَ عَامَةِ الْفُقَهَاءِ“ (۳۹)۔

پانچویں دلیل صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”فِي مَا سَقَتِ الْأَنْهَارُ وَالْغَيْمُ الْعَشْرُ وَفِي مَا سَقَى بِالسَّائِيَةِ نِصْفُ الْعَشْرِ“ (۴۰)۔

یہ تمام دلائل اپنے عموم کے ساتھ اس پر دال ہیں کہ جو چیز بھی زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے، چنانچہ قاضی شوکانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نیل الاوطار میں لکھتے ہیں: ”قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ أَقْوَى الْمَذَاهِبِ وَأَحْوَطُهَا لِلْمَسَاكِينِ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِالْعُمُومِ“ (۴۱)۔

چھٹی دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کا اثر ہے ”قَالَ: فِيمَا أُبْتِغِ الْأَرْضُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ الْعَشْرُ“۔ یعنی ہر قسم کی زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے (۴۲) نہ مقدار کی قید ہے نہ پیداوار میں کسی قسم کی تخصیص، پہلے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے جو علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الراية میں فرمایا ہے کہ اس باب کی سب روایات محدوش ہیں ”كُلُّهَا مَدْخُولَةٌ وَفِي مَتْنِهَا إِضْطِرَابٌ“ پھر تفصیل کے ساتھ ایک ایک حدیث پر بحث کی ہے (۴۳)۔

دوسرا جواب ہے کہ اس مقام پر صدقہ سے مراد زکوۃ تجارت ہے عشر مراد نہیں، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کے لیے کھجوریں رکھی ہوئی ہوں تو ان پر اس وقت زکوۃ ہوگی جب وہ پانچ وسق یا اس سے زائد ہوں، چونکہ اُس وقت پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم کے برابر ہوتی تھی جو اموال تجارت کا نصاب ہے (۴۴)۔



(۳۸) الحدیث اخر جہ الترمذی فی سننہ: ۱/۱۳۹ باب فی الصدقة فیما سقی بالانہار و غیرہا۔

(۳۹) دیکھیے سنن ترمذی: ۱/۱۳۹ باب مذکور۔

(۴۰) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ فی اوائل کتاب الزکوۃ: ۱/۳۱۶۔

(۴۱) نیل الاوطار: ۳/۵۹ باب زکوۃ الزرع و الثمار۔

(۴۲) الاثر اخر جہ عبدالرزاق فی مصنفہ فی باب الخضر: ۳/۱۲۱ الرقم ۷۱۹۶۔

(۴۳) تفصیل کے لیے دیکھیے نصب الراية: ۲/۳۸۹ تحت باب زکوۃ الزرع و الثمار۔

(۴۴) دیکھیے عمدۃ القاری: ۹/۷۳ باب العشر فیما سقی من ماء السماء۔

میرا جواب حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”عرایا“ کا بیان ہے، عرایا عربیہ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار اور نکلات ہیں جن کو لوگ مساکین و فقراء کے سپرد کر دیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔

اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں اپنی کسی مصلحت کے پیش نظر پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہ ہوگا اور قرینہ اس پر حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ (۱)

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ فِي الْعَرِيَّةِ فِي الْوَسْقِ وَالْوَسْقَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ وَالْأَرْبَعَةِ وَقَالَ فِي كُلِّ عَشْرَةِ أَفْنَاءٍ قَنُوبُ وَضَعٌ فِي الْمَسْجِدِ لِلْمَسَاكِينِ۔ (۲)

دوسرے استدلال کا جواب ایک تو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے اس ارشاد سے ہے ”إِسْنَادُ هَذَا الْحَدِيثِ لَيْسَ بِصَحِيحٍ وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي هَذَا الْبَابِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ“ (۳)

دوسرا جواب دونوں حدیثوں کا یہ ہے کہ یہاں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ یہاں ”مُصَدِّق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے کہ زرعی پیداوار پانچ وسق سے کم ہو یا خضروات کے قبیل سے ہو مُصَدِّق کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار نہیں بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر اداء کرے گا۔

یہ تو تطبیق کی وجوہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو مسلک حنفی ہی رائج ہے کیونکہ آیات کریمہ اور احادیث شریفہ کے عموم سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ عشر مطلقاً واجب ہے کسی قید سے مفید نہیں۔ (۵)

قیاس سے بھی اس کی تائید ملتی ہے امام طحاویؒ اور ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں ”حولان حول“ کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا بھی اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ (۶)

فریق مخالف کی حدیث کو اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو کتاب اللہ کے عموم کو اس سے خاص نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ متروک العمل ہوگی نیز امام ابو حنیفہؒ باب زکوٰۃ میں تقارض کے وقت ان اولہ کو ترجیح دیتے ہیں

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے فیض الباری: ۳۶/۳۔ ۳۷ باب لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔

(۲) الحدیث أخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲۳۳/۲ باب العرایا۔

(۳) سنن الترمذی: ۱۳۸/۱ فی باب ما جاء فی زکوٰۃ الخضروات۔

(۴) عمدة القاری: ۶۷/۹ باب لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔

(۵) شرح معانی الآثار: ۳۶۹/۱ باب زکوٰۃ ما یخرج من الارض ومعارف السنن: ۲۰۸/۵ باب صدقة الزرع الخ۔

جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اور ظاہر ہے کہ یہاں انفع للفقراء امام صاحب ہی کا مسلک ہے جیسا کہ ابن العربیؒ کے حوالہ سے بتایا جا چکا ہے۔



﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فرسه ، وفي رواية قال ليس في عبده صدقة إلا صدقة الفطر متفق عليه (۶) ﴾

کسی مسلمان پر اس کے غلام اور اس کے گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے

زکوٰۃ الخیل والرقيق کی تفصیل

گھوڑے تین قسم کے ہوتے ہیں اور وجوب زکوٰۃ کے سلسلے میں بھی تین قسم کے اقوال مقول ہیں، اقسام حسب ذیل ہیں:

- ① وہ گھوڑے جو اپنی سواری کے لیے یا جہاد کے لیے رکھے گئے ہوں ② وہ گھوڑے جو تجارت کے لیے ہوں ③ وہ گھوڑے جو نہ سواری کے لیے ہوں نہ تجارت کے لیے صرف تناسل کے لیے ہوں۔
- وجوب زکوٰۃ کے بارے میں پہلا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ ان گھوڑوں پر واجب ہے جو تجارت کے لیے ہوں سلف اور خلف میں سے جمہور کا مسلک یہی ہے اور اسی پر علامہ ابن المنذرؒ نے اجماع نقل کیا ہے۔ (۸)
- دوسرا قول یہ ہے کہ جو گھوڑے صرف افزائش نسل کے لیے ہیں تجارت اور رکوب کے لیے نہیں ان پر بھی زکوٰۃ واجب ہے یہی مسلک امام ابو حنیفہؒ، حمادؒ، ابراہیمؒ، نخعیؒ اور صحابہؓ میں سے حضرت زید بن ثابتؓ کا ہے جب کہ ائمہ ثلاثہ صاحبین مکحولؒ، عطاءؒ، حسن بصریؒ وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جو گھوڑے تجارت کے لیے نہ ہوں صرف تناسل کے لیے ہوں ان پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ (۹) تیسرا قول یہ ہے کہ گھوڑوں پر مطلقاً زکوٰۃ واجب نہیں ہے چاہے تجارت کے لیے ہوں، خدمت کے لیے ہوں یا تناسل کے لیے یہ قول اہل ظواہر کا ہے جو مخالف للاجماع ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۶) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۹۶ فی باب لیس علی المسلم فی عبده صدقة و مسلم فی اوائل کتاب الزکوٰۃ من صحیحہ:

(۸) فتح الباری: ۳/۳۲۶ باب لیس علی المعلم فی عبده صدقة۔

(۹) عمدة القاری: ۹/۳۶ باب لیس علی المسلم فی فرسه صدقة و کذا التعلیق الصبیح: ۲/۲۹۳۔

اختلافی صورت کی تفصیل

حضرات ائمہ کے درمیان اختلافی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو گھوڑے متاع کے لیے ہوں اور سائمتہ ہوں ان پر زکوٰۃ واجب ہے خواہ قیمت کا اعتبار کر کے ہر دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کروے یا ہر فرس سے ایک دینار یا دس درہم بطور زکوٰۃ دیدے بشرطیکہ ذکور اور اناث مخلوط ہوں، اگر صرف ذکور یا صرف اناث ہوں تو قول رائج میں امام صاحب کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے جیسا کہ متون فقہ میں اس بات کی تصریح موجود ہے، اگرچہ مرجوح روایت کے مطابق افراد کی صورت میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، اختلاف کی شرط اس لیے لگاتے ہیں کہ سائمتہ متاع گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ متاع متاع تب ہو سکتے ہیں جب کہ ذکور اور اناث مخلوط ہوں۔ (۱۰)

چنانچہ کتاب الآثار میں ابراہیم نخعی کا اثر منقول ہے (۱۱) ”قال فی الخیل السائمتۃ التي یطلب نسلها ان شئت فی کل فرس دیناراً أو عشرة دراهم وإن شئت فالقیمۃ“ اور چونکہ تابعی کا قول غیر مدرک بالقیاس امور میں مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتا ہے تو یہ اثر بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگا۔ فتح الباری میں حافظ صاحب نے رائج قول اس کو قرار دیا ہے کہ صرف ذکور ہوں تو زکوٰۃ واجب نہیں البتہ اگر صرف اناث ہوں تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ طویل روایت ہے جو مشکوٰۃ کی کتاب الزکوٰۃ میں فصل اول کی دوسری حدیث ہے جس میں گھوڑوں کے متعلق فرمایا ہے ”وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهْ سِتْرٌ فَرَجْلٌ رِبَطُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسَ حَقَّ اللَّهِ فِي ظَهْرِهَا وَلَا رِقَابِهَا“۔

حق اللہ فی الظہر سے مراد تو حمل اور رکوب ہے کہ کسی کو عاریتہ دیا جائے سواری کے لیے اور حق اللہ فی الرقبۃ زکوٰۃ ہی ہے جس طرح دیگر اموال زکوٰۃ میں حق ہوتا ہے اور وہ حق زکوٰۃ ہے تو اسی طرح فرس میں بھی وہ حق زکوٰۃ ہے علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلاء السنن میں زکوٰۃ مراد لینے پر دو قرینے بتائے ہیں

ایک تو یہ ہے کہ صحیح مسلم میں اس حدیث کی ابتداء میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ما من صاحب کنز لا یؤدّی زکاتہ، وما من صاحب ابل لا یؤدّی زکاتہا، وما من صاحب غنم لا یؤدّی زکاتہا“ جب دیگر اموال میں حق زکوٰۃ کو بیان کیا جا رہا ہے گھوڑوں میں بھی حق زکوٰۃ ہی مراد ہوگا۔

(۱۰) الہدایۃ: ۱/۹۱ فصل فی الخیل۔ وعملة الفاری: ۳۶/۹۰۔ باب لیس علی المسلم فرس صدقہ۔

(۱۱) الاثر احرارہ الامام محمد فی کتاب الآثار باب زکوٰۃ الدواب المعامل۔ ص ۵۵۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں گدھوں کے بارے میں فرمایا ”وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَيَّ فِي الْحُمْرِ شَيْئًا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ الْفَازَةُ الْجَامِعَةُ“ اور ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ باقی حقوق میں گھوڑے اور گدھے برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ کا حکم نازل ہوا ہے اور گدھوں کی زکوٰۃ کا حکم نازل نہیں ہوا۔ (۱۲)

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بھی گھوڑوں کی زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔ (۱۳)

بلکہ حضرت ابن جریج کی روایت میں حضرت عمرؓ کا قول صراحۃً وجوب پر دلالت کرتا ہے جس میں آیا ہے ”أَتَأْخُذُ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً وَلَا تَأْخُذُ مِنَ الْخَيْلِ شَيْئًا، خُذْ مِنْ كُلِّ فَرَسٍ دِينَارًا“ (۱۴)۔

اسی طرح حضرت عمرؓ کے اثر کی تخریج امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کی ہے جس میں وارد ہے ”عَنْ الزُّهْرِيِّ أَنَّ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ أَخْبَرَهُ قَالَ: رَأَيْتُ أَبِي يَقُومُ الْخَيْلَ وَيُدْفَعُ صَدَقَتَهَا إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ“ (۱۵)

علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ حضرت عمرؓ زکوٰۃ الخیل وصول فرماتے تھے چنانچہ القواعد میں تصریح ہے :

”قَدْ صَحَّ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَأْخُذُ الصَّدَقَةَ عَنِ الْخَيْلِ“۔ (۱۶)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ ایک تو زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ“ (۱۷) دوسرا استدلال ان کا حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے ہے جو فصل ثانی کی پہلی حدیث ہے ”قَدْ عَفَوْتُ عَنِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“۔

(۱۲) اعلاء السنن: ۲۸/۹۔ ۲۹ باب الزکاة فی الفرس او عدها۔

(۱۳) تفصیل آئمر کے لیے دیکھیے عمدة القاری: ۳۶/۹ باب لیس علی المسلم فی فرسه صدقة۔

(۱۴) الاثر اخرجه العلامة العثماني فی اعلاء السنن: ۳۰/۹ باب الزکوة فی الفرس۔

(۱۵) الاثر اخرجه الطحاوی فی کتاب الزکوة باب الخیل السائمة: ۳۶۲/۱۔

(۱۶) عمدة القاری: ۳۶/۹ باب لیس علی المسلم فی فرسه صدقة۔

(۱۷) المرقاة: ۱۳۰/۳۔

حنفیہ کی طرف سے جواب

دونوں حدیثوں کا جواب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے یہ ہے کہ اس سے رکوب کے گھوڑے مراد ہیں اس لیے کہ تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حدیث اپنے عموم پر محمول نہیں بلکہ عبید تجارت اور خیل تجارت پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے اور جب عام مخصوص منہ البعض ہو جائے تو پھر اس کی تخصیص قیاس سے (جس کا مرتبہ اثر سے کم ہے) جائز ہے، اثر سے تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی تو جب خیل تجارت کی تخصیص کی گئی خیل تناسلۃ کی تخصیص بھی کی جائے گی مذکورہ آثار کے ذریعہ سے چنانچہ یہی رائے حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی مقول ہے کیونکہ جب ان کے پاس حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث پہنچی تو انہوں نے فرمایا ”صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا أَرَادَ فَرَسَ الْغَاوِزِ“ حضرت ابو زید دلو سی فرماتے ہیں کہ اس قسم کی چیزیں رائے سے معلوم نہیں ہوتی لہذا حضرت زید بن ثابتؓ کا یہ قول حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگا کیونکہ غیر مدرك بالتقیاس کے قبیل سے ہے۔ (۱۸)

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب تمام ائمہ نے عبد کو عبد الہمدۃ کے ساتھ مقید کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی خیل کو خیل الہمدۃ و الركوب کے ساتھ مقید کیا تاکہ دونوں میں ثبوت برقرار رہے (۱۹)۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ عبید کے بارے میں فرماتے ہیں :

”وَلَا فِي الرَّقِيقِ إِذَا كَانُوا لِلْخِدْمَةِ صَدَقَةً إِلَّا أَنْ يَكُونُوا لِلتِّجَارَةِ فَإِذَا كَانُوا لِلتِّجَارَةِ فَفِي أَثْمَانِهِمُ الزَّكَاةُ إِذَا حَالَ عَلَيْهِمُ الْحَوْلُ“۔

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ حکومت جبراً وصول نہیں کرے گی بلکہ مالک خود اپنی صوابدید سے تقسیم کر دیں یا یہ مطلب ہے کہ حدیث میں رقبہ کی نفی ہے قیمت کی نفی نہیں ہے، جب کہ زکوٰۃ الخیل بالاتفاق قیمت سے ادا ہوتی ہے۔ (۱۹*)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں زکوٰۃ الخیل وصول نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ زکوٰۃ الخیل منسوخ ہے کیونکہ اگر زکوٰۃ منسوخ ہوتی تو حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما زکوٰۃ وصول نہ کرتے، بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسلمانوں کے پاس اونٹ تو تھے لیکن گھوڑے نہیں

(۱۸) عمدة القاری: ۳۶/۹۰ باب یس علی المسلم فی فرسہ صدقہ۔

(۱۹) فیض الباری: ۳۹/۳۰۔ ۳۰ باب یس المسلم فی فرسہ صدقہ۔

(۱۹*) التعلیق: ۲۹۵/۲۔

تھے اور جن بلاد میں گھوڑے تھے وہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے زمانہ میں فتح ہو گئے اس لیے ان حضرات کے زمانہ میں زکوٰۃ الخیل وصول ہونے لگی۔ (۲۰)

قول رائج

اس بارے میں حضرات فقہاء حنفیہ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔

قاضی خان، اسرار اور درمختار میں صاحبین کے قول کو رائج قرار دیا ہے جب کہ شمس اللائمہ صاحب تحفہ، علامہ شامی، علامہ قاسم، امام سرخسی، امام قدوری، صاحب بدائع اور صاحب ہدایہ سب نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو رائج اور اسی کو مفتی قرار دیا ہے۔ (۲۱)

تبیین

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”المسلم“ کے لفظ سے یہ اخذ کیا ہے کہ زکوٰۃ المال کی تمام اقوال کے لیے شرط وجوب اسلام ہے چنانچہ یہی بات حضرت صدیق اکبرؓ کے آنے والے قول ”فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ“ سے بھی معلوم ہوتی ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ حدیث لوگوں کے خلاف حجت ہے جو کفار کو دنیا میں مخاطب بالفروع قرار دیتے ہیں۔

مگر کفار کو آخرت میں عقاب کے اعتبار سے اگر مخاطب مانا جائے تو پھر درست ہے اور یہ قول انہ تعالیٰ کے ارشاد ”قَوْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْتَوْنَ الزَّكٰوٰةَ۔ وَقَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلٰیْنَ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمِ الْمَسْكِيْنَ“ سے ماخوذ ہے ”وہو قول اصحابنا وهو الاصح عند الشافعية“۔ (۲۲)

﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾

(۲۰) فتح القدیر: ۱۳۹/۲ فصل فی الخیل۔

(۲۱) التلمیذ کے لیے دیکھئے اعلاء السنن: ۲۶/۹ باب الزکاة فی الفرس او عدمہا۔

(۲۲) المرقاة: ۱۳۰/۳۔

اوتون کی زکوٰۃ میں اختلاف مذاہب

﴿وَعَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَتَبَ لَهُ هَذَا الْكِتَابَ لَمَّا وَجَّهَهُ إِلَى الْبَحْرَيْنِ بِسْمِ اللَّهِ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ
 وَالَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِهَا رَسُولُهُ فَمَنْ سَأَلَهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى وَجْهِهَا فَلْيُعْطَهَا وَمَنْ سُئِلَ فَوْقَهَا
 فَلَا يُعْطِ فِي أَرْبَعٍ وَعَشْرِينَ مِنَ الْأَيْلِ فَمَا دُونَهَا مِنَ الْغَنَمِ مِنْ كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ فَإِذَا
 بَلَغَتْ خَمْسًا وَعَشْرِينَ إِلَى خَمْسٍ وَثَلَاثِينَ فَفِيهَا بَنْتُ مَخَاضٍ أَنْثَى فَإِذَا بَلَغَتْ سِتًّا وَثَلَاثِينَ إِلَى
 خَمْسٍ وَأَرْبَعِينَ فَفِيهَا بَنْتُ لَبُونٍ أَنْثَى فَإِذَا بَلَغَتْ سِتًّا وَأَرْبَعِينَ إِلَى سِتِّينَ فَفِيهَا حَقَّةٌ طَرُوقَةٌ
 الْجَمَلِ فَإِذَا بَلَغَتْ وَاحِدَةً وَسِتِّينَ إِلَى خَمْسٍ وَسَبْعِينَ فَفِيهَا جَذَعَةٌ فَإِذَا بَلَغَتْ سِتًّا وَسَبْعِينَ
 إِلَى ثَمَانِينَ فَفِيهَا بَنْتُ لَبُونٍ فَإِذَا بَلَغَتْ إِحْدَى وَثَمَانِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِيهَا حَقَّتَانِ طَرُوقَتَانِ
 الْجَمَلِ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بَنْتُ لَبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حَقَّةٌ
 وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ إِلَّا أَرْبَعٌ مِنَ الْأَيْلِ فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا فَإِذَا بَلَغَتْ خَمْسًا
 فَفِيهَا شَاةٌ وَمَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ مِنَ الْأَيْلِ صَدَقَةُ الْجَذَعَةِ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ جَذَعَةٌ وَعِنْدَهُ حَقَّةٌ فَإِنَّهَا
 تُقْبَلُ مِنْهُ الْحَقَّةُ وَيَجْعَلُ مَعَهَا شَاتَيْنِ إِنْ اسْتَبَسَّرَ تَالَهُ أَوْ عِشْرِينَ دِرْهَمًا وَمَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ صَدَقَةُ
 الْحَقَّةِ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ الْحَقَّةُ وَعِنْدَهُ الْجَذَعَةُ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ الْجَذَعَةُ وَيُعْطِيهِ الْمُصَدِّقُ
 عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ وَمَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ صَدَقَةُ الْحَقَّةِ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ إِلَّا بَنْتُ لَبُونٍ فَإِنَّهَا
 تُقْبَلُ مِنْهُ بَنْتُ لَبُونٍ وَيُعْطِي شَاتَيْنِ أَوْ عِشْرِينَ دِرْهَمًا وَمَنْ بَلَغَتْ صَدَقَتُهُ بَنْتُ لَبُونٍ وَعِنْدَهُ
 حَقَّةٌ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ الْحَقَّةُ وَيُعْطِيهِ الْمُصَدِّقُ عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ وَمَنْ بَلَغَتْ
 صَدَقَتُهُ بَنْتُ لَبُونٍ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُ بَنْتُ مَخَاضٍ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ بَنْتُ مَخَاضٍ
 وَيُعْطِي مَعَهَا عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ وَمَنْ بَلَغَتْ صَدَقَتُهُ بَنْتُ مَخَاضٍ وَلَيْسَتْ
 عِنْدَهُ وَعِنْدَهُ بَنْتُ لَبُونٍ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ وَيُعْطِيهِ الْمُصَدِّقُ عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ

فَإِنْ لَمْ تَكُنْ عِنْدَهُ بِنْتُ مَخَاضٍ عَلَى وَجْهِهَا وَعِنْدَهُ ابْنُ لَبُونٍ فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْهُ وَلَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ وَفِي
 صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٍ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ
 وَمِائَةٍ إِلَى مِائَتَيْنِ فَفِيهَا شَاتَانِ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى مِائَتَيْنِ إِلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ فَفِيهَا ثَلَاثُ شِيَاهٍ فَإِذَا
 زَادَتْ عَلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ فَفِي كُلِّ مِائَةٍ شَاةٍ فَإِذَا كَانَتْ سَائِمَةُ الرَّجُلِ نَاقِصَةً مِنْ أَرْبَعِينَ شَاةٍ
 وَاحِدَةً فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا وَلَا تَخْرُجُ فِي الصَّدَقَةِ هَرِمَةٌ وَلَا ذَاتُ عَوَارٍ وَلَا
 نَيْسٌ إِلَّا مَا شَاءَ الْمُصَدِّقُ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يَفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ
 وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاكِعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ (۲۳)

اس حدیث میں اہل اور غنم کی (بکرے ذبہ وغیرہ) کی زکوٰۃ کی تفصیلات مذکور ہیں۔
 اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث میں بیان کیا گیا
 ہے البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے۔
 چنانچہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس کے بعد ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر
 پچاس پر ایک حق واجب ہوگا ”یعنی ان کے نزدیک حساب اربعینات اور خمینات پر دائر ہوگا کہ اس عدد میں
 جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمینات ہوں اتنے حق واجب ہوں گے۔“
 لیکن ان حضرات کے آپس میں بھی کچھ اختلاف ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس پر
 اگر ایک بھی زائد ہو جائے تو اربعینات اور خمینات کا اعتبار ہوگا جب کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ
 حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا، لہذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک سو اکیس سے لے کر ایک
 سو تیس تک تین بنت لبون واجب ہوں گے کیونکہ اس میں تین اربعینات پائے جاتے ہیں ایک سو تیس کے
 بعد امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مذہب ایک جیسا ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب بھی ویسی ہے جو امام مالکؒ
 کا ہے البتہ ان سے ایک قول امام شافعیؒ کی طرح بھی مقول ہے۔ (۲۴)
 ان حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث مذکور سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (۲۵) ”فَإِذَا“

(۲۳) الحدیث أخرجه الإمام البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۹۵ باب زکوٰۃ الغنم۔

(۲۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۵/۱۶۴-۱۶۵ باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم۔

(۲۵) المرقاۃ: ۳/۱۳۳۔

زَادَتْ عَلَى عَشْرِينَ وَمِائَةً فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بَنْتُ لَبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ جَقَّةٌ“ ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے ، البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر الوداود میں مروی ہے جو امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے امام شافعیؒ نے اسی لیے اس کو اختیار کیا ہے چنانچہ الوداود میں تصریح ہے ۔ ”فَإِذَا كَانَتْ إِحْدَى وَعَشْرِينَ وَمِائَةً فَفِيهَا ثَلَاثُ بَنَاتٍ لَبُونٍ حَتَّى تَبْلُغَ تِسْعًا وَعَشْرِينَ فَإِذَا كَانَتْ ثَلَاثِينَ وَمِائَةً فَفِيهَا بَنَاتُ لَبُونٍ وَجَقَّةٌ الْخ (۲۶)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا ایک سو پچاس تک اس کو استیناف اول اور استیناف ناقص کہتے ہیں اور ایک سو پچاس کے بعد استیناف کو استیناف ثانی اور کامل کہتے ہیں (۲۷)۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک سو بیس تک تو بالاتفاق دو حقے واجب رہیں گے اس کے بعد احناف کے نزدیک استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حقے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حقے ایک بنت مخاض اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حقے پھر اس کے بعد ہر پچاس اونٹ پر ایک حقہ واجب ہوگا اس کو استیناف ناقص اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آئی۔

پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی پانچ کے اضافہ کے ساتھ ایک بکری کا اضافہ ہوگا یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حقے اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچھتر پر تین حقے اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیالیس پر تین حقے ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حقے ہو جائیں گے اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔ (۲۸)

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

(۲۶) سنن ابی داؤد: ۱/ ۲۲۰ باب فی زکوۃ السائمة۔

(۲۷) معارف السنن: ۵/ ۱۴۳۔ باب ماجاء فی زکوۃ الابل والغنم۔

(۲۸) الهدایہ: ۱/ ۱۸۹۔ فصل فی الابل۔

لکھوا کر دیا تھا (۲۹) اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”اِنَّهَا اِذَا بَلَغَتْ تِسْعِينَ فِيْهَا حِقَّتَانِ اِلَى اَنْ تَبْلُغَ عَشْرِينَ وَمِائَةً فَاِذَا كَانَتْ اَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ فَمَا فَضُلٌ فَاِنَّهُ يُعَادُ اِلَى اَوَّلِ فَرِيضَةٍ الْاِبِلِ“ اس میں کل اربعین بنت لبون کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر مدار ہے اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلایا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرات صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ استدلال کرتے ہیں چنانچہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

کا اثر مروی ہے۔

”عن عبد اللہ بن مسعود اَنَّهُ قَالَ فِي فَرَائِضِ الْاِبِلِ اِذَا زَادَتْ عَلٰی تِسْعِينَ فِيْهَا حِقَّتَانِ۔ اِلٰی عَشْرِينَ وَمِائَةً فَاِذَا بَلَغَتْ الْعَشْرِينَ وَمِائَةً اسْتَقْبَلَتِ الْفَرِيضَةُ بِالْغَنَمِ فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ فَاِذَا بَلَغَتْ خَمْسًا وَعَشْرِينَ فَفَرَائِضُ الْاِبِلِ فَاِذَا كَثُرَتْ الْاِبِلُ فِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ“ (۳۰)۔

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا اثر مروی ہے۔

”عن عاصم بن حمزة عن علي رضي الله عنه قال: اِذَا زَادَتْ الْاِبِلُ عَلٰی عَشْرِينَ وَمِائَةً يَسْتَقْبَلُ بِهَا الْفَرِيضَةُ“ (۳۱) اسی طرح اثر ابراہیم نخعی عن ابراہیم النخعی قال: اِذَا زَادَتْ الْاِبِلُ عَلٰی عَشْرِينَ وَمِائَةً زِدَتْ اِلٰی اَوَّلِ الْفَرَضِ“ (۳۲) ان آثار میں نصاب کی تفصیل مسلک حنفی کے عین مطابق ہے یہ آثار موقوفہ بھی مرفوعہ کے درجے میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی نیام میں رہتا تھا اس میں

(۲۹) ۸ھ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزمؓ کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا۔ رخصت کے وقت آپؐ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھوا کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوسرے بت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزمؓ کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابوبکر بن محمد کے پاس رہا۔ ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی۔ چنانچہ امام زہریؒ یہ کتاب درسا بھی پڑھایا کرتے تھے بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، موطا امام مالک، لسان، داری وغیرہ میں زکوٰۃ، دیات وغیرہ میں مفرق طور پر آئے ہیں۔ دیکھیے: کتابت حدیث عمد رسالت و عمد صحابہ میں۔ ص ۸۲ تا ۸۶۔

(۳۰) الاثر اخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲/۵۸ کتاب الزیادات باب فرض الزکوٰۃ فی الابل السائمة۔

(۳۱) نصب الراية: ۲/۳۵ قبیل فصل فی البقر۔

(۳۲) الاثر اخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲/۵۸ باب فرض الزکوٰۃ فی الابل السائمة۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیت ، فدیہ ، قصاص ، ذمیوں کے حقوق ، ولاء و معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلات کے علاوہ انسان الاہل کے احکام بھی لکھوائے تھے چنانچہ بخاری میں آیا ہے ”فَنَشَرَهَا“ اُمِّ الصَّحِيفَةِ ”فَاِذَا فِيهَا اَسْنَانُ الْاِہْلِ“ لہذا ظاہر یہی ہے کہ حضرت علیؓ کی بیان کردہ تفصیل اسی حنفیہ کے مطابق ہوگی۔ (۳۲)

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کا جواب

ہماری طرف سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہے کیونکہ یہ حدیث مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزم کی روایت مفصل ہے لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ ”فِي كُلِّ خَمْسِينَ حَقَّةً“ حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے اس لیے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر حنفیہ کے نزدیک تین حق واجب ہیں اور استیفاف کامل ہونے کے بعد دو سو پر چار حق واجب ہیں علیٰ ہذا القیاس ہر اگلے خمسین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حق بڑھ جاتا ہے معلوم ہوا کہ فی کل خمسین حقة حنفیہ کے مسلک کے عین موافق ہے۔

البتہ ”فِي كُلِّ اَرْبَعِينَ بَنْتَ لَبُونٍ“ کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں اجمالاً صرف دہائیوں کو ذکر کر کے کسور کو حذف کر دیا گیا ہے اور حذف کسور کلام عرب میں شائع ہے لہذا ”فِي كُلِّ اَرْبَعِينَ“ سے مراد چھتیس نے لے کر انچاس تک کے اعداد ہیں اس صورت میں یہ استیفاف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیفاف کامل میں چھتیس سے انچاس تک بنت لبون واجب ہوتی ہے۔

اس توجیہ سے یہ معلوم ہوا کہ ظاہری نظر میں ”فِي كُلِّ اَرْبَعِينَ بَنْتَ لَبُونٍ“ کا تعلق اگرچہ ایک سو بیس کے بعد تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیفاف کامل کے ساتھ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر حدیث عمرو بن حزم اس کے لیے تفصیل قرار دیا ہے۔

البتہ ابو داؤد میں صراحت کے ساتھ روایت کے الفاظ اس طرح ہیں ”فَاِذَا كَانَتْ اِحْدَى وَعِشْرِينَ وَمِائَةً فَفِيهَا ثَلَاثُ بَنَاتٍ لَّبُونٍ“ (۳۳) تو اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ زیادتی راوی کا

(۳۲) الحدیث متفق علیہ اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱۰۸۳/۲ کتاب الاعتصام باب ما یکر من التعمق والتنازع والغلو فی الدین۔ ومسلم فی

صحیحہ: ۹۹۳/۲ رقم الحدیث: ۱۲۶۰ باب فضل المدینہ...

(۳۳) الحدیث اخر جہ ابو داؤد فی سننہ کتاب الزکوۃ باب زکوۃ السائمة: ۲۲۰/۱۔

اور اج ہے اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نامہ مبارک کا متن یہی ہوتا تو امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ پوری روایت کو اہتمام سے ذکر کرتے جب کہ ان کی روایتوں میں یہ زیادتی موجود نہیں ہے۔ (۳۵)

وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يَفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ

خاطہ بضم الخاء کے لغوی معنی اختلاط اور شرکت کے ہیں، مذکورہ بالا مسئلہ میں خطہ کی دو قسمیں ہیں
۱۔ خطہ حقیقی - ۲۔ خطہ اعتباری -

خطہ حقیقی کو خطہ الشیوع خطہ الاشتراک اور خطہ الاعیان بھی کہا جاتا ہے اسی طرح خطہ اعتباری کو خطہ الجوار اور خطہ اوصاف سے موسوم کرتے ہیں۔

خطة الشيوع

دو یا دو سے زیادہ اشخاص کے درمیان مال یا جانور اس طرح مشترک ہوں کہ ہر ایک کی ملک دوسرے کے ملک سے ممتاز نہ ہو اسے فقہاء کی اصطلاح میں مشترک مشاع سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے چند آدمیوں کو وراثت یا ہبہ میں کچھ مولیٰ مشترکہ طور پر مل جائیں یا مل کر وہ کچھ جانور خرید لیں اور انہیں تقسیم نہ کریں یعنی ”تشارك الملك في الأموال بلا تمايز“ موجود ہو۔

خطة الجوار

شرکاء میں سے ہر ایک کی ملک دوسرے سے ممتاز ہو دونوں انتظامی سہولت کی خاطر اپنے جانوروں کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں ان کے حصے متمیز و متعین ہیں صرف انتظامی امور میں اشتراک کیا گیا ہے۔ (۳۶)

تفصيل مذاہب

امام اعظم ابوحنیفہؒ، حضرات صاحبین، امام بخاریؒ وغیرہم فرماتے ہیں کہ فرضیت زکوٰۃ میں خطہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے خواہ وہ خطہ الشیوع ہو یا خطہ الجوار صرف اور صرف ملک کا اعتبار ہے یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ کس شخص کی ملکیت میں کتنا مال ہے، اسی حساب سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور ان میں سے اگر کسی

(۳۵) والبسط فی معارف السنن ۵/۱۸۲-۱۸۳ فی تفصیل باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم۔

(۳۶) والبسط فی معارف السنن ۵/۱۸۵ وکذا المغنی ۲/۱۳۸، الزکوٰۃ مسألة: ۱۷۲۳۔

کا ملک نصاب سے کم ہو تو زکوٰۃ نہیں ہوگی لہذا مدار زکوٰۃ ملک ہے نہ کہ خلطہ۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطہ زکوٰۃ میں موثر اور دخیل ہے، گویا شرکاء کا مال ملک واحد کی طرح سمجھا جائے گا کہ اگر ایک چراگاہ میں ہر دو اشخاص کا مال نصاب سے کم ہونے کے باوجود مل کر حد نصاب کو پہنچ جائے تو وہ ایک شخص کے مال کی طرح پورا نصاب شمار ہوگا اور اس میں زکوٰۃ واجب ہو جائے گی البتہ امام مالک کے نزدیک خلطہ اس وقت موثر ہوگا جبکہ ہر ایک شریک صاحب نصاب ہو۔ (۳۷) وجوب زکوٰۃ کی طرح مقدار زکوٰۃ بھی جمہور کے یہاں ریوڑوں اور گلوں ہی کے حساب سے کم یا زیادہ ہوگی گویا کہ ان کے ہاں زکوٰۃ کا دار و مدار ریوڑوں پر ہے۔

① مثلاً تین آدمی ایک سو بیس بکریوں میں شریک ہوں ہر ایک کی چالیس بکریاں ہوں تو چونکہ وہ ایک ہی چراگاہ میں ہیں اس لیے ان سب حضرات سے صرف ایک بکری لی جائیگی اور ساعی کے لیے یہ جائز نہیں کہ تقریق کر کے ہر ایک کو علیحدہ شمار کرے اور ہر ایک سے الگ الگ ایک بکری سے بلکہ ریوڑ کے ایک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ بھی سب کی اجتماعی ہوگی۔

② اسی طرح تین ہی افراد ایک سو بیس بکریوں میں شریک ہوں اور ہر ایک کی چالیس بکریاں الگ الگ چراگاہ میں ہوں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہوگی اور ان کے لیے جائز نہیں کہ متفرق مال کو جس میں خلطہ الجوار نہیں ہے جمع کر کے مجتمع ظاہر کرے اور بجائے تین بکریوں کے ایک بکری دے دیں۔ (۳۸) لیکن خلطہ جوار کی تاثیر کے لیے ان حضرات کے نزدیک علی اختلاف الاقوال کچھ شرائط ہیں امام مالک کے نزدیک صرف پانچ چیزوں میں اشتراک شرط ہے۔

① راعی ② فحل ③ ز جانور جس سے وہ گابھن ہوں وہ مشترک اور ایک ہی ہو ④ مراح ⑤ باڑہ ایک ہو ⑥ مرعی ⑦ چراگاہ ایک ہو ⑧ مشرب ⑨ پانی کا گھاٹ حوض ⑩ ڈول ایک ہو۔ امام احمد کے نزدیک چھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے۔ ① راعی ② مَسْرَح ③ چرنے کے لیے چلنے کا راستہ ایک ہو ④ مراح ⑤ کلب ⑥ مشرب ⑦ فحل۔

امام شافعی کے نزدیک نو چیزوں میں اشتراک ضروری ہے مذکورہ بالا شروط کے ساتھ ساتھ ⑧ اتحاد محل ⑨ دودھ دوسنے کا برتن ایک ہو ⑩ حالب ⑪ دودھ دوسنے والا ایک ہو ⑫ مرعی یعنی چراگاہ ایک ہو، امام نووی نے شرح مہذب میں نیت الحلقۃ کو بھی شرط قرار دیا ہے توکل دس ہو جاتے ہیں۔

علامہ بنوری نے ان شرائط کو دو شعروں میں جمع فرمایا ہے۔

مراح و مرعی ثم راع و محلب
و کلب و فعل ثم حوض و حالب
فہذی ثمان قبل تسع بمسرح
وقصد لخلط زید فیہا فیحسب

اس کے علاوہ امام مالکؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک ہر ایک کا صاحب نصاب ہونا بھی ضروری ہے جس کے مویشی نصاب سے کم ہوں گے اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر ایک کا صاحب نصاب ہونا ضروری نہیں۔ (۳۹)

متعلق خلطہ میں بھی اختلاف ہے جمہور اور امام مالکؒ کے ہاں صرف مویشیوں میں شرکت اور خلطہ کا اعتبار ہے جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے ہاں ہر چیز میں خلطہ کا اعتبار ہوتا ہے خواہ دنیاوی و دہم ہوں یا جانور مویشی وغیرہ البتہ ان میں خلطہ الشیوع کا اعتبار ہوتا ہے خلطہ الجوار کا اعتبار نہیں ہوتا اور ایک قول ان حضرات کا بھی جمہور کی طرح ہے (۴۰)۔ یہ تفصیل تو خلطہ الجوار کے بارے میں تھی باقی نفس خلطہ اور شرکت کی تاثیر کے لیے تین شرائط ہیں۔

① شریکین کا اہل زکوٰۃ میں سے ہونا ② مال مشترک کا نصاب تک پہنچنا ③ حوالان حول کا ہونا۔ (۴۱)

مذکورہ جملہ کی ترکیبی تحقیق

ترکیب کے اعتبار سے خشية الصدقة مفعول لہ ہے ولا یجمع ولا یفرق دونوں فعل اس میں تنازع کر رہے ہیں گویا خشية الصدقة کا تعلق دونوں جملوں سے ہے (۴۲) ان دونوں فعلوں کی ضمیر فاعل کے مرجع میں علماء کے تین اقوال ہیں۔

① امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضمیر فاعل کا مرجع مالک اور مصدق ”ساعی“ دونوں ہیں گویا

یہ دونوں کے لیے ہے۔

(۳۹) والبسط فی معارف السنن: ۱۸۵/۵۔ ۱۸۶ باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم۔

(۴۰) والبسط فی المعنی: ۲۵۳/۲ کتاب الزکوٰۃ سالۃ ۱۴۳۶۔

(۴۱) معارف السنن: ۱۸۶/۵ زکوٰۃ الابل والغنم۔

(۴۲) الطیبی: ۳۲/۳۔

۱۰ امام مالک کے نزدیک دونوں ضمیروں کا مرجع صرف ”مالک“ ہی ہے اور نہ ہی فقط اسی کے متعلق

۱۱ امام ابو حنیفہ ”فی روایت“ امام شافعی ”فی روایت“ فرماتے ہیں کہ نہ صرف ساعی کے بارے میں ہے اور دونوں ضمیریں اس کی طرف لوٹ رہی ہیں۔ (۳۳)

حضرات احناف کے نزدیک مذہب مشہور میں چونکہ لایجمع اور لایفرق کی نہی مالک اور آخذ دونوں کے لیے ہے اور وجوب زکوٰۃ کے لیے مدار صرف ملک ہے تو اس اعتبار سے مندرجہ ذیل چار صورتیں ہوں گی پہلی دو صورتیں ساعی اور آخذ کے اعتبار سے ہیں اور بعد والی دو صورتیں مالک کے اعتبار سے ہیں۔ اور ہر صورت میں مضاف محذوف ہوگا پہلی دو صورتوں میں سقوط اور قلت محذوف ہوگا اور بعد والی دو صورتوں میں کثرة اور وجوب۔

۱ جمع بین المتفرق خشية سقوط الصدقة دو افراد کی بیس بیس بکریاں ایک جگہ جمع ہوں تو آخذ کے لیے جائز نہیں کہ وہ دونوں کی ملک کو جمع کر کے مجموعہ چالیس بکریوں میں سے ایک بکرے لے لے کیونکہ یہ جمع متفرق وجوب زکوٰۃ کے لیے ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

۲ تفریق بین المجتمع خشية قلة الصدقة ایک شخص کی دو چراگاہوں میں اسی بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر شرعاً مالک نصاب پر ایک بکری لازم آتی ہے اب ساعی و آخذ کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ اسے دو حصوں میں تقسیم کر کے مالک سے دو بکریاں لے لے کیونکہ یہ تفریق مجتمع ہے قلت صدقہ کے خوف سے ہوئی ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

۳ جمع بین المتفرق خشية كثرة الصدقة دو اشخاص کی اسی بکریاں مشترک ہیں جن کے مجموعہ پر ہر مالک کے اعتبار سے ایک ایک بکری واجب ہوتی ہے اب مالکوں کے لیے جائز نہیں کہ دونوں حصوں کو ایک ملک قرار دے کر ایک بکری ادا کریں کیونکہ یہ کثرت صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع کیا گیا ہے جو شرعاً منہی عنہ ہے۔

۴ تفریق بین المجتمع خشية وجوب الصدقة ایک آدمی کی چالیس بکریاں دو چراگاہوں میں ہیں جس کی وجہ سے اس پر ایک بکری واجب ہے اب مالک کے لیے یہ بات جائز نہیں کہ وہ ان کو دو ٹکڑوں کو الگ الگ ظاہر کرے تاکہ زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ کیونکہ یہ وجوب صدقہ کے خوف سے تفریق مجتمع ہے جو شارع کی طرف سے ممنوع ہے۔ (۳۴)

(۳۳) والبسطنی عمدة القاری: ۹/۹۰ - باب لایجمع بین متفرق ولا یتفرق بین مجتمع -

(۳۴) تمام صورتوں کی تفصیل ماخوذ ہے مرقاة المفاتیح: ۱۳۵/۳ - ۱۳۶ -

حدیث کی تشریح

مذکورہ اختلاف کے پیش نظر اس حصہ حدیث کی دو تفسیریں ہیں ایک ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اور

دوسری احناف کے نزدیک اور یہ دو تفسیریں ہر ایک کے اپنے اپنے مسلک و نظریہ کے موافق ہیں۔

① ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ زکوٰۃ میں خلطہ موثر اور دخیل ہے لہذا جمع المتفرق اور تفریق المجمع من حیث المرعیٰ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ متفرق فی الامکنہ مالوں کو کثرت زکوٰۃ کی خاطر یا قلت زکوٰۃ کے خوف کی وجہ سے جمع نہ کیا جائے اور مجتمع فی المکان مال کو متفرق نہ کیا جائے بلکہ جو مال مجتمع ہو اس کو مجتمع سمجھ کر ہی زکوٰۃ کا حساب کیا جائے اور جو مال مکان کے اعتبار سے متفرق ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے۔

② لیکن احناف کے قول پر زکوٰۃ کا دار و مدار ملک پر ہے خلطہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہذا متفرق اور مجتمع من حیث الملك مراد ہیں (۳۵) اور پھر یہاں لا تجمع اور لا یفرق والے دونوں جملوں میں حکم و خطاب مصدق ”صدقہ وصول کرنے والا“ اور مالک ”زکوٰۃ ادا کرنے والا“ دونوں کے لیے ہے مطلب یہ ہے کہ جس متفرق یا مجتمع مال میں مصدق کو عدم وجوب زکوٰۃ کا اور مالک کو وجوب زکوٰۃ یا کثرت زکوٰۃ کا اندیشہ ہو ایسے مال زکوٰۃ میں وہ دونوں جمع یا تفریق میں سے کسی قسم کا بھی رد و بدل ہرگز نہ کریں بلکہ وہ مال جیسے ہو ویسے ہی رہنے دیں۔ (۳۶)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث مذکور سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں موثر نہ ہوتا تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا اور نہ ایک دوسرے پر رجوع کا حکم ہوتا اس لیے کہ جمع و تفریق اور اسی طرح ایک دوسرے پر رجوع متعدد شرکاء کی صورت میں ممکن ہے اور متعدد شرکاء تب معتبر ہوں گے جب کہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار کو معتبر مانا جائے۔ (۳۷)

(۳۵) بدائع الصنائع: ۲/۲۹۹ - فصل و اما انصاب الغنم -

(۳۶) المرقاۃ: ۳/۱۳۵ -

(۳۷) والبطن فی المغنی لابن قدامة: ۲/۲۳۸ مسألة ۱۷۲۳ -

تفصیل کے مطابق اس صورت میں ”تراجع“ کی مثال اس طرح ہوگی کہ مثلاً ایک سو بیس بکریاں دو اشخاص کے درمیان مخلوط و غیر متمیز طور پر مشترک ہوں اس طرح کہ چالیس بکریاں ایک شریک کی ہیں اور اسی دوسرے کی لیکن کسی شریک کا حصہ متعین و مقسوم نہ ہو بلکہ ہر بکری میں ہر ایک کا حصہ پھیلا ہوا ہو تو گویا ہر بکری میں ایک ثلث چالیس والے کا اور باقی دو ثلث اسی والے کے ہیں تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہوتی ہے ”کیونکہ ایک کا حصہ اسی کے برابر ہے اور دوسرے کا چالیس کے برابر اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسی پر بھی“ اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرے چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا تو اب اسی والے کو یہ حق ہے کہ چالیس والے سے ایک تہائی ”ثلث“ بکری کی قیمت وصول کر لے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے۔ ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثاثاً مشترک تھی چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی اسی والے کا اور ایک تہائی چالیس والے کا تھا اس طرح اسی والے کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں جبکہ اس پر تین تہائی فی مالہ (۵۰)

یعنی زکوٰۃ کا دار و مدار ملک پر ہے خلطہ کا اعتبار نہ مولیشیوں میں ہوگا نہ دیگر اموال میں۔

❶ قیاس علی النظائر یعنی اللہ بزرگ و برتر نے زکوٰۃ کی فرضیت کا ذکر اسی طرح فرمایا ہے جس طرح صلاۃ، صوم اور حج کی فرضیت کا ذکر فرمایا چنانچہ ارشاد ہے:

وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (۵۱) فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (۵۲) وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (۵۳) اور صلوٰۃ وغیرہ میں ہر مکلف بدون اختلاط غیر کے مستقل بالذات ہے تو زکوٰۃ میں بھی اسی طرح ہوگا۔ (۵۴)

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

حدیث مذکور میں مجتمع سے مراد مجتمع فی المكان نہیں بلکہ مجتمع فی الملک ہے اسی طرح متفرق

(۵۰) والبسط فی المحلی بالانار: ۱۵۳/۳ کتاب الزکوٰۃ مسأله ۶۸۱۔

(۵۱) سورة البقرة: ۳۳۔

(۵۲) سورة البقرة: ۱۸۵۔

(۵۳) سورة آل عمران: ۹۷۔

(۵۴) والبسط فی فیض الباری: ۲۵/۳ باب لایجمع بین متفرق۔

سے متفرق فی الامکنہ نہیں بلکہ متفرق فی الاملاک ہے اور قرینہ اس پر ایک تو دلائل مذکورہ ہیں دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اگر ایک نصاب ایک ملک میں ہو تو اس کو بالاتفاق جمع کیا جاتا ہے اگرچہ وہ متفرق مقامات میں ہو، معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کے باب میں ملک کا اعتبار ہے نہ کہ مکان کا لہذا متفرق فی الملک مال کو جمع نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ ایک ہی مکان میں مجتمع ہو۔ (۵۵)

چنانچہ مبسوط سرخسی میں تصریح ہے ”والمزاد بہ الجمع والتفریق فی الملک لافى المكان لاجتماعنا علی انه اذا كان فی ملک واحد نصاب کامل فی امکنۃ متفرقة یجمع“ (۵۶) اسی طرح امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اذا المراد الجمع والتفریق فی الاملاک لا الامکنۃ الا ترى ان النصاب المفرق فی امکنۃ مع وحدۃ الملک تجب فیہ الزکوۃ“ (۵۷)

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ

یعنی دو آدمی مال میں خلطہ اور شرکت کریں اور ان کے مخلوط مال میں سے زکوٰۃ وصول کر لی جائے تو ہر شریک دوسرے سے اپنے حصہ کے تناسب سے قیمت میں رجوع کریگا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الجوار اور خلطۃ الشیوع دونوں معتبر ہیں اس لیے ان کے نزدیک خلطۃ الجوار میں صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دو شرکاء کی اسی بکریوں میں سے آخذ نے ایک بکری لے لی یقیناً یہ بکری دونوں میں سے ایک شخص کی ہوگی اب یہ شخص دوسرے شریک سے بکری کی ادھی قیمت وصول کر لے گا۔ (۵۸)

اور خلطۃ الشیوع میں تراجع کی صورت یوں ہوگی کہ مثلاً دو آدمیوں میں ایک سو تیس بکریاں مشاعاً یعنی ایک مکمل بکری واجب تھی اور چالیس والے کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی جب کہ اس پر بھی تین تہائی یعنی ایک مکمل بکری واجب تھی لہذا چالیس والا ایک تہائی بکری کی قیمت اسی والے کو ادا کرے گا۔ (۶۰)

(۵۵) عمدۃ القاری: ۱۰/۹ باب لا یجمع بین متفرق۔

(۵۶) المبسوط لشمس الدین السرخسی: ۱۵۴/۲ کتاب الزکوٰۃ وفیہ زکاة الابل۔

(۵۷) فتح القدیر: ۱۴۳/۲ باب صدقۃ السوائم فصل فی الابل۔

(۵۸) معارف السنن: ۱۸۹/۵ - ۱۹۰۔ باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل۔

(۵۹) نفس المراجع

(۶۰) والبسط فی بدائع الصنائع: ۳۰/۲ کتاب الزکوٰۃ فصل واما نصاب الغنم۔

ظاہر حدیث حنفیہ کی تشریح کے موافق ہے اس لیے کہ تراجم باب تقاعل سے ہے اور تقاعل میں تشارک کا خاصہ ہے کہ فعل جانبین سے ہوتا ہے تو تراجم کا تقاضا یہ ہے کہ رجوع دونوں جانبوں سے ہو اور یہ صورت صرف مسلک حنفیہ میں ممکن ہے وہ یوں کہ مثلاً دو شرکاء کے درمیان اکسٹھ اونٹ مشترک ہیں ایک شریک کے پچیس اور دوسرے کے چھتیس ہیں تو اب حنفیہ کے نزدیک ساعی اس مال مشترک سے ایک بنت لبون اور ایک بنت مخاض لے لے کیونکہ پچیس پر بنت مخاض اور چھتیس پر بنت لبون فرض ہے۔ (۱۶)

بعد میں قیمت لگا کر ایک دوسرے پر رجوع کرے مثلاً بنت مخاض کی قیمت دو سو روپے ہے اور بنت لبون کی قیمت تین سو روپے ہے تو گویا مصدق نے پانچ سو روپے وصول کر لیے تو اب چھتیس والا یہ نہیں کر سکتا کہ ہر ایک کے ذمے نصف یعنی اڑھائی سو ہے بلکہ پچیس والے کے ذمہ دو سو اور چھتیس والے کے ذمے تین سو روپے ہیں۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان اونٹوں پر بوجہ اشتراک و خلطہ ایک جذعہ دینا ہوگا۔ صرف صاحب جذعہ اپنے دوسرے شریک پر رجوع کرے گا دوسرے شریک کا رجوع صاحب جذعہ پر ممکن ہی نہیں تو رجوع جانب واحد سے ہوا جانبین سے نہیں ہوا۔ (۶۲)



﴿ وعن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت
السماء والعيون أو كان عثرياً العشر وما سقي بالانضح نصف العشر رواه البخاري (۱) ﴾

یعنی جو زمین بارش کے پانی سے سیراب ہوتی ہو، نہروں اور ندی نالوں کے ذریعہ اس میں پانی آتا ہو یا اسے چشموں نے سیراب کیا ہو، یا خود زمین سرسبز و شاداب ہو تو ایسی زمین سے جو غلہ وغیرہ پیدا ہوگا اس میں سے دسواں حصہ بطور زکوٰۃ دینا واجب ہے۔ اور جس زمین کو بیلوں یا اونٹوں کے ذریعہ کنویں سے سیراب کیا گیا ہو، اس میں بیسواں حصہ واجب ہوگا۔

عشری سے مراد وہ وہ کھیتی اور درخت ہیں جن کو مستقل طور پر پانی نہیں پلایا جاتا ہو، بلکہ آس پاز

(۶۱) معارف السنن: ۵/۱۹۰ باب فی زکوٰۃ الابل و فیض الباری: ۳/۲۶ - ۲۷ باب لایجمع بین متفرق۔

(۶۲) فیض الباری: ۳/۲۷ باب لایجمع بین متفرق۔

(۱) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۰۱ باب العشر فیما یسقی من ماء السماء۔

سے بارش کے اس پانی سے جو تالاب کی شکل میں جمع ہوتا ہے سیراب ہوتے ہوں (*) -

عشر اور خراج کا بیان

عشر اور خراج شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں، ان دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے۔ فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں، بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے، اسی وجہ سے اس کو زکوۃ الارض بھی کہا جاتا ہے اور خراج خالص ٹیکس ہے، اس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں، اسی لیے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور خراج مسلم و کافر دونوں کی زمین میں واجب ہوتا ہے۔ اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے، اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا، کاشت نہیں کی اس صورت میں اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے، بخلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے، اگر مالک نے غفلت برتی اور قابل کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو خراج اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا، البتہ یہ طریقہ خراج مؤظف میں ہوگا جو زمین پر بطور وظیفہ مقرر ہوتا ہے جس طرح حضرت عمر فاروقؓ نے ارض عراق و شام اور مصر کے ہر جریب پر ایک صاع گندم یا جو مقرر فرمایا تھا تو چونکہ خراج مؤظف میں خارج من الارض کی قید نہیں ہے، اس لیے ہر حال میں خراج ادا کرنا ضروری ہے، چاہے زمین میں زراعت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ خراج مؤظف میں زمین پر مقرر کیا جانے والا وظیفہ عام ہے نقد کے قبیل سے ہو یا نقد کے قبیل سے نہ ہو (۲)۔ دوسری قسم جس کو خراج مقاسمہ ”بٹائی“ کہتے ہیں، اس میں امام اور حاکم وقت کی طرف سے ارض مفتوحہ اور اس کے اہل پر نصف الخارج یا ثلث الخارج یا ربع الخارج مقرر کیا جاتا ہے، چونکہ اس میں خارج الارض کی قید ہے اس وجہ سے کاشت نہ کرنے کی صورت میں وہ معاف ہو جائے گا، کیونکہ بٹائی تو پیداوار کا حصہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں (۳)۔

البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا دونوں صورتوں میں ضروری ہے، بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت نہ ہو یا پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی زمین تک نہیں پہنچ سکتا اور بارش اتنی ہوتی نہیں جس سے کوئی چیز زمین سے

(۱) دیکھیے التعلیق المصباح: ۳۱۰/۲۔

(۲) دیکھیے فتاویٰ شامیہ ۳۲۳/۲ باب العشر والخراج۔

(۳) تفصیل کے لیے دیکھیے فتاویٰ شامیہ: ۳۲۵/۲ باب العشر۔

پیدا ہو سکے تو ایسی زمین میں خراج نہیں ہے (۴)۔

عشر اگرچہ ایک حیثیت سے زمین کی زکوٰۃ اور عبادت ہے مگر اس میں ایک دوسری حیثیت زمین کے ٹیکس کی بھی ہے اس لیے زکوٰۃ اموال اور عشر میں یہ فرق ہوگا کہ اموال تجارت اور سونے چاندی کی زکوٰۃ عبادت خالصہ ہے اور عشر میں عبادت کی حیثیت بھی ہے اور ٹیکس کی حیثیت بھی (۵)۔

عشری اور خراجی زمین کا ضابطہ!

اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ جب کوئی ملک یا خطہ زمین ابتداءً مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو اس کی چند صورتیں ہوتی ہیں:

ایک تو یہ کہ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام حالات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر اس صلحنامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت رہے گی جن کی ملکیت میں اب تک تھی، تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگادیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی، کیونکہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے، اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا، بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ سب خراجی ہوں گی، جیسے شام، عراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت عمر فاروقؓ نے یہی معاملہ فرمایا بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

اراضی عشر

اور اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت ہی رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا، یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی، جیسے مدینہ طیبہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہو کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہاں تشریف لانے کی دعوت دی، یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدہ سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی

(۴) دیکھئے بدائع الصنائع: ۵۵/۲ کتاب الزکوٰۃ واما شرائط الفرضیۃ۔

(۵) البدائع: ۵۳/۲۔ ۵۵۔

ملک میں آئیں گی وہ سب عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینوں کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں ان کو امام المسلمین کی اجازت سے قابل زراعت بنالیا گیا، یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزرعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب و جوار کی زمینوں پر ہوگا، وہ عشری ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر وہ خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی سمجھا جائے گا، اگر قرب و جوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوگی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پر ہوگا کہ جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی اگر عشری ہے تو زمینیں بھی عشری کہلائیں گی اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں خراجی قرار دی جائیں گی، علامہ ثامی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

خراجی یا عشری پانی کی بحث!

بارش کا پانی اور کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کو جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادی کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون و جیحون، ہندوستان میں گنگا اور جمنا، پاکستان میں راوی اور دریائے سندھ وغیرہ یہ سب عشری پانی ہے، البتہ بڑے دریاؤں کے پانی کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی خراجی ہے۔

اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں وہ عادی نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے ان دریاؤں سے لکھنے والی نہریں، نہر گنگ اور نہر جمن وغیرہ، وہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھیں، اس لیے ان کا پانی خراجی ہے (۶)۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ کا تعامل اس پر شاہد ہے۔

البتہ بعض مواقع میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرامؓ کے اجماع کی بنا پر اس ضابطہ سے کسی قدر مختلف استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں، ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم ہے مثلاً مکہ مکرمہ قمر الفتح ہوا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ سابق مالکان کو ان پر برقرار رکھا تو مذکورہ ضابطے کا تقاضا یہ تھا کہ مکہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا وہ ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پائیں، لیکن صاحب بدائع الصنائع نے فرمایا ہے کہ اس معاملے میں قیاس کو اس لیے چھوڑ دیا گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا، اس لیے مکہ معظمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

اسی طرح بصرہ جو حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ خلافت میں بسایا گیا، یہ ارض موات یعنی غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کا احیاء کیا اور قابل زراعت بنایا، مگر اس کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں سے متصل ہے اس لیے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ضابطہ مذکورہ کا مقتضی یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں، مگر باجماع صحابہؓ اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا، اس لیے یہ ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

احناف کے نزدیک زمین پر عشر واجب ہونے کے لیے دوسری شرائط کے علاوہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ زمین خراجی نہ ہو بلکہ عشری ہو، کیونکہ عشر اور خراج احناف کے نزدیک دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے، ارض خراجی پر عشر اور ارض عشری پر خراج واجب نہیں ہوتا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عشر اور خراج دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لہذا خراجی زمین پر ان کے نزدیک عشر واجب ہوتا ہے جب مسلمان کی ملک میں آجائے۔

ان کا استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی سے ہے: ”فِيمَا سَقَبَ السَّمَاءُ وَالْعِيُونُ الْعَشْرُ وَفِيمَا سَقَبَىٰ بِالنَّضْحِ نَصْفُ الْعَشْرِ“۔ (۴)

کیونکہ یہ حدیث تمام اراضی کے لیے عام ہے، اس عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جو زمین خراجی ہے جب مسلمان کی ملکیت میں آجائے تو اس پر خراج کے ساتھ عشر بھی لازم ہو۔ چنانچہ اس حدیث کو سنن کبریٰ بیہقی میں باب المسلم یزرع ارضا من ارض الخراج فیکون علیہ فی ذرعیہ العشر او نصف العشر کے اندر تخریج کیا ہے۔ یہ بتانے کے لیے کہ حدیث میں عموم ہے تو جو زمین بھی مسلمان کی ملکیت ہوگی چاہے خراجی ہو یا عشری اسی میں عشر واجب ہوگا، عشری میں فقط عشر اور خراجی میں خراج کے ساتھ عشر ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم

(۴) الحدیث اخرجه الترمذی فی مستدرک: ۳/۲۱۱ باب فی الصدقة فیما یسقی بالانهار وغیرہ، رقم الحدیث: ۶۲۹۔

نے فرمایا: "لَا يَجْتَمِعُ عَشْرٌ وَلَا خَرَجٌ فِي أَرْضِ مُسْلِمٍ"۔ (۸)

نیز ائمۃ العدل و الجور میں سے کسی نے بھی آج تک ارض خراجی سے عشر نہیں لیا، لہذا ارض خراجی میں عشر کے وجوب کا قائل ہونا خلاف اجماع ہے۔ ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "مَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَبْوَنَ" میں جو عشر کا حکم آیا ہے یہ ارض عشری کے بارے میں ہے تاکہ احادیث کے درمیان تقارض نہ رہے اور اس پر قرنہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت بھی ہے اور اجماع بھی (۹)۔



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَجْمَاءُ جَرُّهُنَّ جِبَارٌ وَالْأَبْرُ جِبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جِبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ﴾ (۱۰)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چوپائے کا لگایا ہوا زخم معاف ہے، کنویں کے ذریعہ پہنچنے والا نقصان بھی معاف ہے، ایسے ہی کان کے ذریعہ جو نقصان ہو وہ معاف ہے اور رکاز میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جانور اور چوپایہ کا کسی انسان کو زخمی کرنا یا کسی فصل کو نقصان پہنچانا معاف ہے لہذا جانور کے مالک پر کوئی تاوان نہ ہوگا ایسے ہی کان اور کنویں میں گرنے والے شخص کا خون ہدر اور معاف ہے چنانچہ کان اور کنویں کے مالک پر قصاص نہیں اور دفیئہ جاہلیت میں خمس واجب ہے۔

العجماء جرّ حها جبار

”عجماء“ کے معنی حیوان کے ہیں اور ”جبار“ کے معنی ہدر کے۔

احناف کے نزدیک جانور کا کسی کو نقصان پہنچانا اس وقت معاف ہے جبکہ اس کے ساتھ کوئی راکب، قائد یا سائق نہ ہو، اگر ان میں سے کوئی ہے اور یہ ثابت ہو جائے کہ زخمی کرنے میں اس کی غلطی اور غفلت کو دخل ہے تو نہ مان اسی پر آنے گا اور موجودہ دور میں گاڑیاں وغیرہ حیوان مع السائق کے حکم میں ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ نقصان اس وقت معاف ہوگا جب یہ نقصان جانور سے دن کے

(۱۱) الحدیث اخر جہ البیہقی فی مننہ: ۱۳۲/۳ باب المسلم یزدع ارضاً من ارض الخراج۔

(۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: نظام الاراضی ص ۱۶۶ ایف حضرت مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔

(۱۰) الحدیث متفق علیہ اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۱۳۲۳/۳ رقم الحدیث: ۱۶۱۰ باب جرح العجماء۔

وقت ہوا ہو، اگر رات کے وقت نقصان پہنچایا تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا، اگرچہ مالک جانور کے ساتھ ہو، کیونکہ رات کے وقت جانور کو باندھ کر رکھنا مالک کا فرض ہے (۱۱)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ حدیث کے عموم سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ البتہ علامہ کشمیری نے حنفیہ کا ایک قول شوافع کی طرح ذکر کیا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل اعتبار عرف کا ہے اگر عرف میں رات کو جانور باندھے جاتے ہیں پھر تو رات میں نقصان پہنچانے کی صورت میں ضمان آئے گا ورنہ نہیں (۱۲)۔

البشر جبار

اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کنواں کھدوانا چاہتا ہے اور اس نے کنواں کھودنے کے لیے کسی مزدور کی خدمات حاصل کی ہیں، اب اگر وہ مزدور کنواں کھودتے ہوئے گر کر یا دب کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو کنواں کھدوانے والے پر کوئی تاوان یعنی خون بہا وغیرہ واجب نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی مملوک زمین میں یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے یا صحراء وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں جو کسی کی مملوک نہ ہو کنواں کھدوائے اور اس کنویں میں کوئی آدمی یا جانور گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو اس صورت میں بھی اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا (۱۳)۔

لیکن اگر کنواں راستہ میں یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت کے بغیر کھدوایا جائے تو اس صورت میں اگر کوئی اس میں گر کر ہلاک ہو جائے تو کنواں کھدوانے والے کے عاقلہ پر تاوان یعنی خون بہا واجب ہوگا۔

والمعدن جبار

”معدن“ اس خزانہ کو کہتے ہیں جو خالق کائنات نے زمین میں پیدا کیا ہے، جیسے سونے، چاندی، پیتل اور لوہے وغیرہ کی کانیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی کسی کان کی کھدائی کے لیے

(۱۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: عمدة القاری: ۱۰۲۹-۱۰۳۰ باب فی الزکاۃ الخمس۔

(۱۲) دیکھیے معارف السنن: ۵/۲۳۰-۲۳۱ باب ما جاء ان العجماء جرحها جبار۔

(۱۳) دیکھیے عمدة القاری: ۱۰۲۹/۱۰۲۰ باب فی الزکاۃ الخمس۔

مزدوروں کو لگایا، اس میں کوئی مزدور گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہدر ہے اور صاحب معدن پر کوئی تاوان نہیں (۱۴)۔

وفی الرکاز الخمس

جو مال زمین سے نکالا جائے اس کی تین قسمیں ہیں: کنز، معدن اور رکاز۔

① کنز اس مال کو کہتے ہیں جس کو بنی آدم نے خود زمین میں دفن کیا ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں دفینہ جاہلیت، جس پر جاہلیت کی کوئی نشانی ہو، جیسے بت، صلیب وغیرہ اور دفینہ اہل اسلام، جس پر اسلام کی کوئی نشان ہو جیسے مصحف شریف، یا وہ دراہم جن پر کلمہ طیبہ لکھا ہوا ہو، یا کوئی اور علامت مثلاً چاند وغیرہ ہو (۱۵)۔

② معدن اس مال کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر خلقت پیدا کیا ہو۔

اور معدن کی تین قسمیں ہیں۔

① جو آگ سے پگھل جاتی ہوں، جیسے سونا، چاندی، لوہا، پیتل وغیرہ۔

② وہ چیزیں جو مانع ہوں جیسے پانی، نمک، روغن، تارکول وغیرہ۔

③ وہ چیزیں جو ان دونوں قسموں کے علاوہ ہوں، یعنی نہ پگھلتی ہوں اور نہ مانع ہوں، جیسے یاقوت،

مولیٰ، چونا، فیروزہ وغیرہ (۱۶)۔

④ رکاز رَکَزٌ یَرْتَضُ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی دفن کرنے یا گاڑنے کے ہیں اور رکاز بمعنی مرکوز ہے

اور اس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو زمین میں گاڑی گئی ہو، خواہ کسی کے دفن سے ہو یا خلقت زمین میں موجود ہو، تو اس طرح رکاز، کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے، لہذا اس حدیث کے عموم کے پیش نظر کنز یعنی مال مدفون اور معدن یعنی مال مخلوق دونوں میں خمس واجب ہوگا (۱۷) البتہ مال مدفون سے دفینہ اہل جاہلیت مراد ہے، دفینہ اہل اسلام مراد نہیں، کیونکہ مسلمانوں کے مال کا جب مالک معلوم نہ ہو تو وہ غنیمت شمار نہیں ہوتا کہ اس میں خمس واجب ہو جائے، بلکہ اس کا حکم لفظ کا ہوتا ہے، لہذا دفینہ اہل اسلام میں خمس واجب نہیں ہوگا، بلکہ وہ لفظ کے حکم میں ہوگا۔ اسی طرح معدن کی تینوں قسموں میں خمس واجب نہیں ہوگا، صرف قسم اول میں واجب ہوگا، قسم ثانی میں تو اس لیے واجب نہیں ہوگا کہ مانع

(۱۳) فتح الباری: ۳/۳۶۵ باب فی الرکاز الخمس۔

(۱۵) دیکھیے البدائع: ۲/۶۵ فصل هذا الذی ذکرنا حکم الخارج واما حکم المستخرج۔

(۱۶) دیکھیے اوجز المسالك: ۵/۲۷۰ الزکاة فی المعادن۔

(۱۷) دیکھیے فتح القدیر: ۲/۱۷۸ باب فی المعادن والرکاز۔

اشیاء پانی کی قبیل سے ہیں اور وہ ایسی چیزیں ہیں جن پر قبضہ نہیں کیا جاتا اس لیے وہ کافروں کی ملک شمار نہیں ہوں گی کہ اس کو غنیمت شمار کر کے خمس واجب کیا جائے۔

قسم ثالث میں بھی خمس واجب نہیں ہوگا، بلکہ یہ پورا کا پورا واجد کا ہوگا، کیونکہ اس میں بعض چیزیں زمین کے اجزاء میں سے ہیں، جیسے چونا وغیرہ، لہذا ان کا حکم متی کا ہے جس طرح مٹی میں خمس نہیں اسی طرح ان میں بھی خمس نہیں اور بعض چیزیں پتھر کی جنس میں سے ہیں، جیسے یاقوت موتی وغیرہ اور ظاہر ہے کہ پتھر میں خمس واجب نہیں (۱۸)۔ نیز ابن عدی نے مرفوع روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے: **لَا زَكَاةَ فِي الْحَجَرِ** اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عکرمہ کی روایت ہے: **لَيْسَ فِي حَجَرِ اللَّوْلُؤِ وَلَا حَجَرِ الزَّمَرْدُودِ زَكَاةٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لِتِجَارَةٍ فَإِنْ كَانَ لِتِجَارَةٍ فَفِيهِمَا زَكَاةٌ**۔ لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکاز کا اطلاق صرف کنز پر ہوتا ہے، معدن رکاز میں شامل نہیں ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک صرف کنز میں خمس واجب ہوگا معدنیات میں نہیں، بلکہ معدنیات شرائط زکوۃ نصاب اور حوالان کا اعتبار ہوگا تو گویا لفظ رکاز میں کنز تو بالاتفاق شامل ہے۔ اختلاف صرف معدنیات میں ہے۔ اس مسئلہ میں لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے احناف کی تائید ہوتی ہے، لغت اس لیے کہ امام لغت اور مشہور مفسر علامہ زنجیزی سے منقول ہے: **الرَّكَازُ مَا رَكَّزَهُ اللَّهُ فِي الْمَعَادِنِ مِنَ الْجَوَاهِرِ**۔ (*)

اسی طرح علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: **الْمَعْدِنُ وَالرَّكَازُ وَاحِدٌ**۔ (*)

نیز امام ابو عبید قاسم بن سلام نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ لفظ **”رکاز“** کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: **وَهَذَا الْقَوْلُ أَيْ كَوْنُ الْمَعْدِنِ رِكَازًا أَوْ فِيهِ الْخُمْسُ أَشْبَهُ عِنْدِي** (۱۹) اور صاحب قاموس علامہ مجد الدین فیروز آبادی شافعی فرماتے ہیں: **الرَّكَازُ هُوَ مَا رَكَّزَهُ اللَّهُ فِي الْمَعَادِنِ وَدَفِنَ أَهْلَ الْجَاهِلِيَّةِ**۔ (*)

روایت اس لیے مسلک حنفی رائج ہے کہ اول تو حدیث میں **”وَفِي الرَّكَازِ الْخُمْسُ“** کا جملہ محققین اہل لغت کے اقوال کے مطابق حنفیہ کا مؤید ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے: **”وَفِي الرَّكَازِ الْخُمْسُ“** قیل وما الرکاز یا رسول اللہ قال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت۔ اس روایت میں صراحت رکاز کا اطلاق مال مخلوق پر ہوا ہے جس کو معدن کہا جاتا ہے۔ (*)

نیز امام ابو عبید قاسم بن سلام نے ایک روایت نقل کی ہے: **”عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما**

(۱۸) دیکھو البدائع: ۶۶/۲ فصل هذا الذي ذكرنا حكم الحارج واما حكم المستخرج۔ (۹) الفائق في غريب الحديث: ۸۱/۲۔

(۱۹) والتفصيل في البذل: ۳ و اثناء السنن ۵۸/۹۔ (۹) النهاية في غريب الحديث والائثر: ۱۹۲/۳۔

(۹) اعلاء السنن: ۶۰/۹۔

(۹) تاج العروس: ۳۹/۳۔

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد فی الخراب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس“ اس روایت میں زکاز سے مراد معدن ہی ہے، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیہ“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، چنانچہ امام ابو عبیدہ فرماتے ہیں: ”فقد تبین لنا الآن ان الرکاز بسوی المال المدفون لقوله فیہ وفی الرکاز الخمس فجعل الرکاز غیر المال فعلم بهذا انه المعدن“ (۲۰)۔

درایت ترجیح کے بارے میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونے کی علت بالاتفاق اس کا غنیمت ہونا ہے اور یہی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے، تو جس طرح کفار کی زمینیں جب ہمارے ہاتھ میں آجائیں تو غنیمت ہوتی ہیں اور اس میں خمس واجب ہوتا ہے تو اسی طرح ان زمینوں میں جو معادن ”کانیں“ ہیں ان میں بھی خمس واجب ہونا چاہیے، اس لیے کہ وہ بھی غنیمت ہیں صرف زمین نہیں بلکہ زمین اور جو کچھ اس کے اندر ہے، چاہے کنز ہو، چاہے معدن، سب غنیمت میں داخل ہے (۲۱)۔

حضرت امام شافعی دمن وافقہ کی دلیل صرف مذکورہ روایت محتملہ ہے، جس میں وہ ”المعدن جبار“ کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ معدن میں خمس نہیں اور طریق استدلال یوں ہے کہ رکاز کا معدن پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور اگر رکاز سے معدن مراد ہوتا تو تعبیر ”وفیہ الخمس“ ضمیر سے ہوتی، لفظ رکاز کے لوٹانے کی ضرورت نہ ہوتی (۲۲)۔ نیز لغت میں رکاز مَارُکَزٌ فی الارض ”مرکوز فی الارض“ کو کہتے ہیں اور وہ کنز ہے۔

حدیث مذکور کا جواب

”نفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں ”المعدن جبار“ کے معنی تو یہ ہیں کہ کان میں کھدائی کے دوران یا بعد میں کوئی گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو اس میں ضمان نہیں آئے گا جبکہ شوائع اس معنی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں معدن میں خمس واجب نہیں بلکہ زکوٰۃ واجب ہے اور زکوٰۃ کو واجب قرار دینے میں جبار (ہدر) کے معنی باقی نہ رہے، اس لیے کہ ہدر تو جب ہوتا جب کچھ بھی واجب نہ ہوتا، یہاں تو زکوٰۃ واجب ہو رہی ہے۔

(۲۰) کتاب الاموال ص ۳۴۰۔

(۲۱) فیض الباری: ۵۳/۲ باب فی الرکاز الخمس۔

(۲۲) دیکھیے معارف السنن: ۲۳۳/۵ باب ما جاء ان المعجماء جرجبا جبار۔

باقی عطف اور تعبیر بالضمیر کی وجہ یہ ہے کہ معدن خاص ہے صرف کان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے ورنہ جاہلیت پر معدن کا اطلاق نہیں ہوتا تو دونوں کو شامل کرنے کے لیے رکاز کا لفظ ذکر کیا جو مال مخلوق "معدن" اور مدفون "کنز و دفینہ جاہلیت" دونوں کو شامل ہے (۲۳) اور لغت کا جواب یہ ہے کہ مرکوز فی الارض کنز اور معدن دونوں کو شامل ہے صرف راکز کا فرق ہے کہ کنز کا راکز انسان اور معدن کا راکز حق سبحانه و تعالیٰ ہوتے ہیں۔

چنانچہ ائمہ لغت کے اقوال سے یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ رکاز کے معنی میں عموم ہے، کنز اور معدن دونوں کو شامل ہے اور دونوں میں خمس واجب ہے، اس کے علاوہ اگر سیاق و سباق کے خلاف یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جبار کے معنی خمس کی معافی کے ہیں تو پھر بھی حدیث سے شوافع کے مسلک کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ معدن ذہب اور معدن فضہ پر بالاجماع خمس واجب ہے شوافع اس کے وجوب کے قائل نہیں گویا "المعدن جبار" کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر ان حضرات کا اپنا عمل نہیں ہے (۲۴)۔

البتہ ایک بات رہ جاتی ہے وہ یہ کہ "وفی الرکاز الخمس" کا ماقبل کے ساتھ کیا ربط ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ "المعدن جبار" سے کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ معدن پر کچھ واجب نہیں ہے، جیسے کہ حضرت امام شافعیؒ ومن وافقہ کو یہی مغالطہ ہوا ہے، اس وہم کو دور کرنے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "وفی الرکاز الخمس" کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ أعلم وعلمہ اتم وأحکم

مقادیِر زکوٰۃ میں حکمت

زکوٰۃ کے سلسلے میں اسلام نے "الدین ینسر" کے پیش نظر اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں مشقت زیادہ ہو اس پر اس مال کی بہ نسبت جو اس سے کم مشقت سے حاصل ہوتا ہو زکوٰۃ کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، اس واسطے اس پر بہ نسبت دوسرے اموال کے سب سے زیادہ شرح عائد کی گئی ہے، یعنی خمس (۲۵) پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار میں ہوتی ہے جو بارانی زمین سے حاصل ہو اس لیے اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر واجب کیا گیا (۲۶)

(۲۳) تفصیل کے لیے دیکھیے نفع القدیر: ۱۶۹/۲ باب فی المعادن والرکاز۔

(۲۴) دیکھیے تفصیل کے لیے عمدۃ القاری: ۱۰۳/۹ باب فی الرکاز الخمس۔

(۲۵) کافی الحدیث المبحوث عنہ۔

(۲۶) پانچویں اس سے پہلے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت گذر چکی ہے "فیما سقت السماء"۔

پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمیں کی پیداوار میں ہوتی ہے جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے اس لیے اس پر نصف عشر یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا (۲۷) اور جس مال کا حاصل کرنا سب سے مشکل ہے وہ مال تجارت ہوا کرتا ہے، اس لیے اس میں سب سے کم شرح یعنی ”خمسۃ دراهم فی مائتین“ یعنی چالیسواں حصہ مقرر فرمایا (۲۸)۔



سونے اور چاندی کی زکوٰۃ

الفصل الثانی

﴿ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ عَفَوْتُ عَنْ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ فَمَا نُوا صَدَقَةَ الرِّقَّةِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ وَلَيْسَ فِي تِسْعِينَ وَمِائَةٍ شَيْءٌ فَإِذَا بَلَغَتْ مِائَتَيْنِ فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ ، (۲۹)

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے گھوڑے اور غلام کی زکوٰۃ کو معاف کر دیا، چاندی کی زکوٰۃ ہر چالیس درہم سے ایک درہم ادا کرو لیکن چاندی میں چالیسویں کے حساب سے ۲۰۰ درہم میں ۵ درہم واجب ہوتے ہیں، اسی مقدار سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں، چنانچہ ۱۹۰ درہم ہوں تو ان میں زکوٰۃ نہیں۔“

اس بات پر اجماع ہے کہ چاندی کا نصاب دو سو درہم متعین ہے اور اس سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں۔

اسی طرح سونے کے نصاب پر بھی ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ بیس مثقال سے کم پر زکوٰۃ نہیں۔ مقدار واجب کے بارے میں بھی اس بات پر اتفاق ہے (۳۰) کہ سونے اور چاندی دونوں میں چالیسواں

(۲۷) چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ارشاد ہے ”وَمَا سَقَى بِالنَّضْحِ فَفِيهِ نِصْفُ الْعَشْرِ“ یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔

(۲۸) جیسا کہ حضرت علیؓ کی روایت میں ارشاد ہے ”فَإِذَا بَلَغَتْ مِائَتَيْنِ فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمٍ“ فصل ثانی کی پہلی روایت ہے۔

(۲۹) الحدیث اخر جہ الترمذی فی سننہ: ۱/۱۳۳ باب ماجاء فی زکوٰۃ الذهب والورق و بوداؤد فی سننہ: ۱/۲۲۰ کتاب الزکوٰۃ باب زکوٰۃ السائمة۔

(۳۰) بدایۃ المجتہد: ۱/۲۵۵ الفصل الاول فی الذهب والفضة۔

حصہ واجب ہوتا ہے، لہذا دو سو درہم پر پانچ درہم اور بیس مثقال پر نصف مثقال یعنی نصف دینار واجب ہے (۲۱) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جب سونے اور چاندی کے مقررہ نصاب سے کچھ زائد ہو جائے تو کیا اس زائد مال میں چالیسواں حصہ واجب ہے یا کسی حد مقرر تک کچھ واجب نہیں؟ چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب دو سو درہم ہو جائیں تو ان میں پانچ درہم واجب ہیں، پھر دو سو سے زائد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ واجب نہیں۔

البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں تو اس وقت چالیسواں حصہ یعنی ایک درہم واجب ہوگا، گویا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دو انتالیس پر بھی پانچ ہی۔

اسی طرح سونے میں بیس مثقال کے بعد چار مثقال جب تک نہ ہوں کچھ واجب نہیں، البتہ جب بیس سے چار مثقال زائد ہو جائیں تو ان میں سے چالیسواں حصہ واجب ہوگا، اس کے برعکس ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک دو سو سے اگر ایک درہم اور بیس مثقال سے ایک مثقال بھی زائد ہو جائے تو اس قدر زائد میں بھی چالیسواں حصہ دینا واجب ہوگا، چالیس درہم اور چار مثقال تک پہنچنا ضروری نہیں ہے، بلکہ مطلق زیادتی کا اعتبار ہے، چاہے قلیل ہو یا کثیر (۲۲)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس کو ابو داؤد نے نقل کیا ہے اس میں ہے: "فَإِذَا كَانَتْ مِائَتِي دِرْهَمٍ فَفِيهَا خُمُسَةٌ دِرْهَمٌ فَمَا زَادَ فَعَلَىٰ حِسَابِ ذَلِكَ".... الحدیث (۲۳)۔ یہاں "ما زاد" کو عام رکھا گیا ہے قلیل ہو یا کثیر، دونوں صورتوں میں چالیسواں حصہ دینا واجب ہے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ زکوٰۃ نعمت مالیہ کا شکر ادا کرنے کی غرض سے واجب ہوتی ہے اور یہ علت کثیر اور قلیل دونوں میں موجود ہے، لہذا شکر ادا کرنے کی غرض سے دونوں سے زکوٰۃ ادا کرنی چاہیے (۲۴)۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ایک تو حضرت عمرو بن حزم کی روایت سے ہے (۲۵)۔ جس

میں آیا ہے: "الْفِضَّةُ لَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ حَتَّىٰ تَبْلُغَ مِائَتِي دِرْهَمٍ فَإِذَا بَلَغَتْ مِائَتِي دِرْهَمٍ فَفِيهَا خُمُسَةٌ دِرْهَمٌ وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ الْأَرْبَعِينَ صَدَقَةٌ"۔

(۲۱) دینار اور مثقال ایک ہی ہیں وزن کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں: اعلاء السنن: ۲۹/۹۔ ۵۰۔ باب نصاب الفضة۔

(۲۲) دیکھیے بدایۃ المجتہد ونہایۃ المفتصد: ۲۵۶/۱۔ الفصل الاول فی الذهب والفضة۔

(۲۳) الحدیث اخر جہ ابو داؤد فی سننہ: ۲۲۰/۱۔ باب فی زکوٰۃ السائمت۔

(۲۴) دیکھیے الہدایۃ: ۱۹۳/۱۔ باب زکوٰۃ المال۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے البدائع: ۱۶/۲۔ ۱۶۔ فصل واما صفة هذا النصاب۔

(۲۵) بحوالہ بالا۔

اس روایت سے صراحت یہ معلوم ہوا کہ مطلقاً زائد پر زکوٰۃ نہیں جب تک وہ زائد اصل نصاب کے خمس تک نہ پہنچے، یعنی دراہم میں چالیس اور سونے میں چار مثقال کا اضافہ نہ ہوا ہو کیونکہ دو سو درہم کا خمس چالیس اور بیس مثقال کا خمس چار ہے۔

دوسرے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے :

عن أنس رضي الله عنه قال: "وَلَا نَتَىٰ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الصَّدَقَاتِ فَأَمَرَ نِي أَنْ أَخْذُ مِنْ كُلِّ عَشْرِينَ دِينَارًا نَصْفَ دِينَارٍ، وَمَا زَادَ فَيَبْلُغُ أَرْبَعَةَ دَنَانِيرَ فِيهِ دَرَاهِمٌ وَأَنْ أَخْذُ مِنْ كُلِّ مَائَتِي دَرَاهِمٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ فَمَا زَادَ فَيَبْلُغُ أَرْبَعِينَ دَرَاهِمًا فِيهِ دَرَاهِمٌ"۔

”حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے مجھے زکوٰۃ کی وصول کرنے کی ذمہ داری سپرد کی، چنانچہ انھوں نے مجھے حکم دیا کہ میں بیس دینار سے آدھا دینار وصول کروں اور اس کے بعد جب چار دینار اور ہو جائیں تو ان میں ایک درہم اور چاندی میں دو سو درہموں میں سے پانچ درہم لوں، اس کے بعد چالیس درہم زیادہ ہو جائیں تو ان میں ایک درہم لوں“۔

اس روایت کے اندر بھی ”مازاد“ کو ایک متعین حد کے ساتھ یعنی دنائیر میں چار اور دراہم میں چالیس کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور یہ روایت سنداً بھی صحیح ہے اگرچہ موقوف ہے، لیکن یہ مسلمہ اصول ہے کہ جن مسائل میں قیاس اور رائے کا دخل نہ ہو تو اس میں موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے۔ اس حدیث میں دینار کا ذکر ہے اور ظاہرات ہے کہ دینار اور مثقال میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں وزن کے اعتبار سے ایک ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ مثقال اس مقدار کو کہتے ہیں جس کے ذریعے سے وزن کیا جاتا ہے اور اندازہ لگایا جاتا ہے اور دینار اس ”مقدار“ کو کہتے ہیں جو مثقال سے وزن کیا گیا ہو، یہ تفصیل فقہاء کی اصطلاح میں ہے، ورنہ لغت میں مثقال مطلق ”مابوزن بہ“ کو کہا جاتا ہے، چاہے اس سے قلیل وزن کیا جائے یا کثیر (۳۶)۔

اس کے علاوہ متعدد احادیث میں مازاد کے بعد ”ففی کل اربعین درہمًا درہمًا“ کی تصریح ہے جس سے بھی یہی متعین ہوتا ہے کہ ”مازاد“ اطلاق پر محمول نہیں ہے بلکہ قدر متعین مراد ہے۔ حضرات ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے استدلال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کے مرفوع ہونے میں شک ہے کہ ”وما زاد علی المائتین فی حساب ذلک“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یا حضرت علیؓ کا ارشاد ہے اگر حضرت علیؓ کا ارشاد ہے تو پھر اس وجہ سے حجت نہیں کہ مسئلہ حضرات صحابہؓ کے درمیان مختلف فیہا ہے، لہذا بعض

کے قول سے بعض پر استدلال نہیں کیا جاسکتا (۲۷)۔

دوسرے یہ کہ ”مازاد“ سے مطلق زیادتی مراد نہیں، بلکہ نصاب کے بعد متعین زیادتی مراد ہے، یعنی چالیس درہم یا چار مثقال تاکہ اولہ میں تعارض نہ رہے (۲۸)۔

اس کے علاوہ جو روایت ان حضرات کی مسئلہ ہے وہ مجمل ہے، کیونکہ اس میں ”مازاد“ کو متعین نہیں کیا گیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جن روایات سے استدلال کرتے ہیں وہ مفسر ہیں اس میں ”مازاد“ کی تفسیر ”أربعة دنانیر“ اور ”أربعین درهما“ سے کی گئی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مفسر کے مقابلے میں مجمل سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ مفسر کے ذریعے سے مجمل کا اجمال ختم ہو جاتا ہے (۲۹) اور ظاہر ہے کہ غیر مد رک بالقیاس مسائل میں روایت موقوف مرفوع کے حکم میں ہے اور اس کے مقابلے میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں، اور پھر ان کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ نعمت کا معنی ”خوش عیشی“ ہے اور ظاہر بات ہے کہ وہ نصاب سے کم میں حاصل نہیں ہوتی لہذا ”مازاد“ میں نعمت کا تحقق یعنی نعم قدر متعین ہی میں ہے، ہر قلیل و کثیر میں نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ قیاس سوانم میں ٹوٹ جاتا ہے، اس لیے کہ سوانم میں نصاب کے بعد مقدار معفو عنہ پر زکوٰۃ نہیں، بلکہ مقدار معفو عنہ کے بعد ایک متعین مقدار پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نصاب کے بعد ہر قلیل پر زکوٰۃ نہیں (۳۰) اس کے علاوہ یہ قیاس ”یعنی قلیل و کثیر دونوں کو نعمت کہہ کر سبب زکوٰۃ کسٹافی مقابلتہ النص ہے اور ظاہر ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں حجت نہیں ہے (۳۱)

گائے کی زکوٰۃ

وَفِي الْبَقَرِ فِي كُلِّ ثَلَاثِينَ تَبِيعٌ وَفِي الْأَرْبَعِينَ مَسْنَةٌ

”اور گائے کا نصاب یہ ہے کہ ہر تیس میں ایک سال کی عمر کا بچھڑا اور چالیس میں دو سال کی عمر کی

(۲۷) دیکھئے البدائع: ۱۸/۲/ فصل واما صفة هذا النصاب۔

(۲۸) الجوهر النقی باہل السنن الکبری للبیہقی: ۱۳۵/۳ باب وجوب العشر فی نصابہا۔

(۲۹) اعلی السنن: ۵۱/۹ باب نصاب الذهب۔

(۳۰) دیکھئے البدائع: ۱۸/۲/ فصل واما صفة هذا النصاب۔

(۳۱) دیکھئے البدائع: ۱۸/۲/ فصل واما صفة هذا النصاب۔

ایک بھڑی واجب ہے۔“

گائے کے نصاب میں زکوٰۃ کے طور پر نر اور مادہ دونوں برابر ہیں، چاہے گائے دی جائے اور چاہے بیل، جیسا کہ آگے آنے والی حضرت معاذؓ کی روایت میں تصریح ہے ”من کل ثلثین تبعاً أو تبعاً“ اسی طرح بکریوں کی زکوٰۃ میں بھی نر اور مادہ دونوں برابر ہیں، کیونکہ مادہ ہونا گائیوں اور بکریوں میں بہتری اور فضیلت نہیں سمجھا جاتا، برخلاف اونٹوں کے کہ ان میں مادہ ہونا فضیلت سمجھا جاتا ہے، لہذا وہاں مادہ دینا ہی ضروری ہے اور نر کا دینا صحیح نہیں، بلکہ نر اونٹ کے دینے میں قیمت کا اعتبار ہوگا (۴۳)۔ ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیس سے کم گائیوں پر زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک جمیعہ ہے جس کا ایک سال پورا ہو اور دوسرے سال میں داخل ہو اور چالیس پر ایک منہ بنے جس کے دو سال پورے ہوں اور تیسرے میں داخل ہو پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک جمیعہ اور ہر چالیس پر ایک منہ ہے۔

البتہ چالیس سے زائد پر ساٹھ تک ایک ”منہ“ کے علاوہ مزید کوئی زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے:

حضرات ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں ہے یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں تین روایات منقول ہیں (۴۴)۔ پہلی روایت الاصل ہے وہ یہ کہ چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے لہذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر منہ کا چالیسواں حصہ واجب ہوگا، اسی طرح ساٹھ تک زیادتی کا حساب لگایا جائے گا۔ دوسری روایت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے حسن بن زیاد کی ہے وہ یہ کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہیں ہوگا، یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے، پھر پچاس پر ربع منہ یا ثلث جمیع کا اضافہ ہو جائے گا۔

اور تیسری روایت حضرات ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے مطابق ہے کہ ساٹھ تک زیادتی پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اس روایت کو حضرت اسد بن عمروؓ نے نقل کیا ہے۔

ساٹھ کے بعد زکوٰۃ اربعینات اور ثلاثینات کے حساب سے اداء کی جائیگی، یعنی بالاتفاق ہر تیس پر جمیعہ اور ہر چالیس پر منہ واجب ہوگا۔ مثلاً ستر ہو جائیں تو ایک منہ اور ایک جمیعہ، اسی ہو جائیں تو دو منہ، نوے ہو جائیں تو تین جمیعے اور جب سو ہو جائیں تو دو جمیعے اور ایک منہ واجب ہو جائے گا اور اسی طرح سلسلہ چلتا

(۴۳) تفصیل کے لیے دیکھیے ”البنایۃ شرح الہدایۃ: ۱۱۶۰/۲ فصل فی الابل۔

(۴۴) تفصیل روایات کے لیے دیکھیے الہدایۃ: ۱۸۹/۱ فصل فی البقر۔

رہے گا (۴۴) -

وَلَيْسَ عَلَى الْعَوَامِلِ شَيْءٌ

عوامل عاملتہ کی جمع ہے وہ بیل یا اونٹ جو کام کاج کے ہوں اور ضروریات میں استعمال ہوتے ہوں، جیسے بیل ہل جوتے یا کنویں سے پانی پھینکنے یا بار برداری کے کام کے لیے ہوں تو اگرچہ ان کی تعداد بقدر نصاب ہی کیوں نہ ہو، لیکن زکوٰۃ پھر بھی واجب نہیں ہوگی، یہی حکم اونٹ وغیرہ کے بارے میں بھی ہے، یہی مسلک امام شافعی، امام احمد اور امام اعظم کا ہے، جبکہ امام مالک کے نزدیک اگر ان کی تعداد بقدر نصاب ہو تو ان پر زکوٰۃ واجب ہے (۴۵)، ان کا استدلال ظواہر نصوص سے ہے کہ قرآن و سنت میں مطلقاً زکوٰۃ کو فرض کیا گیا ہے، وہ جانور عوامل ہوں یا نہ ہوں۔

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”خُذِمِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ“ (۴۶) اسی طرح احادیث میں اونٹوں کی زکوٰۃ کے بارے میں مطلقاً ”وفی کل خمس ذویمن الإبل شاة“ اور گائیوں کے بارے میں ”وفی البقر فی کل ثلاثین تبع وفی الاربعین مسنة“ بغیر کسی تخصیص اور تقييد کے فرمایا گیا ہے، لہذا عوامل اور غیر عوامل سب پر زکوٰۃ واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث مذکور سے ہے ”ولیس علی العوامل شیء“ اس کے علاوہ حضرت علیؓ کی روایت ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”لیس فی العوامل والحوامل ولا فی البقر المثیرة صدقة“ (۴۷) اسی طرح بیہقی میں حضرت عمرو بن شعیب عن ایہ عن جدہؓ کی روایت میں ”لیس فی الإبل العوامل صدقة“ (۴۸) اور حضرت علیؓ کی روایت میں ”لیس فی الإبل العوامل ولا فی البقر العوامل صدقة“ کی تصریح ہے (۴۹)۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عوامل میں زکوٰۃ نہ ہو، کیونکہ زکوٰۃ کا سبب وہ مال ہے جو نای ہو اور عوامل کی صورت میں کثرت موتہ کی بنا پر معنی نماء معدو ہیں، لہذا زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے۔

(۴۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے ہدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲/۲۸ فصل واما نصاب البقر۔

(۴۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۳/۳۶۔

(۴۶) سورة التوبة: آیت ۱۰۳۔

(۴۷) الحدیث اخر جہ نصب الراية: ۲/۳۶۰ کتاب الزکاة، فصل الحدیث السابع عشر۔

(۴۸) الحدیث اخر جہ البیہقی فی سننہ: ۳/۱۱۶ باب ما یسقط الصدقة عن العاشية۔

(۴۹) بحوالہ ۱۱۱۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے امام مالک کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ظواہر نصوص میں بھی عوامل کے علاوہ جانور مراد ہیں، تاکہ نصوص کی آپس میں تطبیق ہو جائے، جیسا کہ ظواہر نصوص سے مطلقاً وجوب زکوٰۃ ثابت ہوتا ہے، چاہے حولان حول ہو یا نہ ہو، لیکن دوسری احادیث کے بنا پر حولان حول کی شرط لگائی جاتی ہے۔ ایسا ہی احادیث کے ذریعے سے عدم عوامل کی شرط بھی ہوگی۔



﴿وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ كَأَنَّهُ آرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالزَّيْزُجِيُّ (۵۰)﴾

”زکوٰۃ میں حد سے تجاوز کرنے والا مثل اس شخص کے ہے جو زکوٰۃ سے انکار کرتا ہے۔“
صدقہ سے متعلق ساعی اور مالک دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ حدیث مذکور میں اسی کی طرف اشارہ ہے، چنانچہ حدیث میں ”الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ“ سے یا تو مراد وہ ساعی ہے جو زکوٰۃ لینے میں مقدار واجب سے زیادتی کرنے والا ہو یعنی جس طرح زکوٰۃ نہ دینا گناہ ہے، اس طرح زکوٰۃ میں مقدار واجب سے زیادہ وصول کرنا بھی گناہ ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک ”الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ“ سے وہ مالک مراد ہے جو ساعی کے سامنے پورا مال ظاہر نہ کرے، بلکہ بعض حصہ چھپائے تاکہ اس سے پوری زکوٰۃ وصول نہ کی جاسکے (۵۱)۔
اور بعض کے نزدیک وہ ساعی مراد ہے جو چھانٹ چھانٹ کر عمدہ مال لیٹا ہے اور یا وہ رب المال مراد ہے جو زکوٰۃ دے کر احسان جلاتا ہے اور ایذا پہنچاتا ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ”الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ“ سے مراد وہ عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے۔

لیکن ان تمام توجیہات میں رائج پہلی توجیہ ہے یعنی ”مَنْ يَأْخُذُ مَالَيْسَ لَهُ حَقٌّ“ مراد ہے، کیونکہ یہاں پر عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل بالحق کے ساتھ ہے اور عامل بالحق سے مراد ”مَنْ يَأْخُذُ مَالَهُ حَقٌّ“ ہو تو عامل بغیر الحق یعنی محتدی وہ ہوگا جو مقدار واجب سے زیادہ وصول کرتا ہے (۵۲)۔ پھر حدیث میں ”الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ“ کو مانع زکوٰۃ کے ساتھ تشبیہ اس لیے دی ہے کہ عامل اگر کبھی عمدہ ترین مال

(۵۰) الحدیث اخرجه ابو داود في مسنده: ۱/۲۲۳ باب في زکوٰۃ السائمة والتر مذی في مسنده ۱/۱۳۰ باب في المعتدي في الصدقة۔

(۵۱) دیکھئے المعرفة: ۳/۱۵۲۔

(۵۲) دیکھئے معارف السنن: ۵/۲۵۳ باب في المعتدي في الصدقة۔

زکوٰۃ میں وصول کر لے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گھبرا کر آئندہ سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی میں عامل کی مذکورہ زیادتی فقراء کی محرومی کا سبب بن جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ محرومی عامل کی زیادتی کی وجہ سے ہوگی، جس کے نتیجے میں عامل مانع زکوٰۃ کے درجے میں آجائے گا اور حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہو گئے (۵۳)۔



انگور میں زکوٰۃ کا مسئلہ

❁ وعن عَتَّابِ بْنِ أَسِيدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي زَكَاةِ الْكَرْمِ أَنَّهَا تُخْرَصُ كَمَا تُخْرَصُ النَّخْلُ ثُمَّ تُؤَدَّى زَكَاتُهُ زَبِيًّا كَمَا تُؤَدَّى زَكَاةُ النَّخْلِ تَمْرًا وَاهُ التَّيْمُذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ (۱)

”یعنی انگور کا اسی طرح اندازہ کیا جائے جس طرح کھجور کا اندازہ کیا جاتا ہے پھر انگور کی زکوٰۃ اس وقت ادا کی جائے جب وہ خشک ہو جائیں جس طرح کہ خشک ہو جانے کے بعد کھجور کی زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے۔“
 ”خرص“ کے لغوی معنی اندازہ لگانے اور تخمینہ کرنے کے ہیں اور کتاب الزکوٰۃ میں فقہاء کی اصطلاح کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھل پکنے سے پہلے کسی ماہر آدمی کو بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال پیداوار کی مقدار کتنی ہے (۲)۔

نیز وہ ماہر آدمی ”خرص“ اس پیداوار میں عشر کا اندازہ کر کے مالک زمین کو عشر کی مقدار سے آگاہ کرے تاکہ مالک خیانت نہ کر سکے (۳)۔

پھر خرص کی دو قسمیں ہیں: ❶ - خرص اعتبار ❷ - خرص تضمین۔
 ”خرص اعتبار“ یہ ہے کہ پیداوار کا اندازہ اور تخمینہ کیا جائے تاکہ حکومت کو پہلے سے معلوم ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا، نیز اس طرح مالکوں کی خیانت اور

(۵۳) مکمل وضاحت کے لیے دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۵۲/۳۔

(۱) الحدیث أخرجه الترمذی فی سننہ: ۱۳۹/۱ باب ماجاء فی الخرص، و ابوداؤد فی سننہ: ۲۲۶/۱ باب فی خرص العنب۔

(۲) دیکھیے عمدة القاری: ۳۳/۹ باب خرص النمر۔

(۳) معارف السنن: ۲۳۸/۵ باب ماجاء فی الخرص۔

پیداوار چھپانے کا سدباب بھی ہو جاتا ہے اور ”خرص“ تفسیم“ یہ ہے کہ عامل جتنی پیداوار کا اندازہ لگا کر آئے مالک زمین سے بطور ضمان اتنا ہی عشر وصول کر لیا جائے، خواہ پھل کے پکنے کے بعد پیداوار تخمینہ سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ اور جمہور حجازیین خرص تفسیم کے جواز کے قائل ہیں، یعنی عامل جتنی پیداوار کا اندازہ لگائے مالک سے اتنا ہی عشر وصول کر لیا جائے گا، البتہ امام مالکؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک خراص کے پہلے اندازے کا اعتبار ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک پھل کے تیار ہوجانے کے بعد کا اعتبار ہوگا (۴)۔

حفیہ کے نزدیک خرص اعتبار جائز ہے اور خرص تفسیم ناجائز اور غیر معتبر ہے، یعنی حکومت کو نظام خرص تو قائم کرنا چاہیے لیکن خرص ”حجت ملزمہ“ نہیں ہے اور نہ عشر کا مدار خرص پر ہے بلکہ خرص ایک تو اس فائدے کے پیش نظر جائز ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس سال کتنا عشر وصول ہوگا، دوسرے یہ کہ خرص کے ہوتے ہوئے مالک غبن فاحش نہیں کر سکتا، کیونکہ اگر وہ پیداوار میں خیانت کرے گا تو خراص کی خبر کی بنیاد پر تحقیق ہونے کی اگر خرص نہ ہوتا تو اس خیانت کا سدباب نہ ہوتا۔

”معارف السنن“ (۵) میں حفیہ کے اقوال میں نقل کیا گیا ہے: ”قال أهل الرأي: الخرص ظن و

تخمين لا يلزم به حكم وإنما كان الخرص تخويفاً للأكثرة لئلا يخونوا فأما أن يلزم به حكم فلا“ یعنی ”اہل الرأي کے نزدیک خرص ایک تخمینہ ہے جس سے کوئی حکم لازم نہیں آتا، البتہ وہ کسانوں کو ڈرانے کے لیے ہے کہ وہ خیانت نہ کریں، باقی یہ کہ اس سے کوئی حکم لازم ہو تو یہ بات نہیں۔“

خلاصہ یہ ہے کہ حفیہ کے نزدیک مطلق خرص تو جائز ہے، لیکن خرص تفسیم مکروہ ہے اور ایک قول کے مطابق باطل ہے، جبکہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے بدعت کا قول بھی مروی ہے (۶)۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کا استدلال روایت مذکورہ کے علاوہ حضرت سہل بن ابی حاتمؒ اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، یہ دونوں روایتیں اس روایت کے بعد متضلاً مذکور ہیں، نیز بخاری شریف کی ابو حمید ساعدیؓ کی روایت سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”أُخْرِصُوا“.... (۷) حفیہ کا استدلال ایک تو حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت سے ہے، جس میں فرمایا ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

(۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۶۸/۹ باب خرص التمر۔

(۵) معارف السنن: ۲۳۸/۵ باب ما جاء في الخرص۔

(۶) دیکھیے المغنی لامن قدامة: ۳۰۱/۲ فصل ۱۸۳۵۔

(۷) الحدیث اخرجه البخاری فی کتاب الزکوة، باب الخرص: ۲۰۰/۱۔

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَىٰ عَنِ الْخَرْصِ وَقَالَ اَرَاَيْتُمْ اِنْ هَلَكَ التَّمْرُ اَيَحِبُّ اَحَدُكُمْ اَنْ يَأْكُلَ مَالَ اَخِيهِ بِالْبَاطِلِ“ (۸)
اس روایت سے صراحت یہ معلوم ہو رہا ہے کہ خرص بطور تضمین ناجائز ہے، البتہ بطور اعتبار ناجائز نہیں، اس لیے کہ اس میں یہ علت نہیں پائی جاتی۔

دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں بیع مزانہ سے منع کیا گیا ہے: کحدیث جابر بن عبد اللہ
”نَهَىٰ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَحَاقِلَةِ وَالْمَزَابِنَةِ“ (۹)۔
کیونکہ خرص تضمین میں بھی وہی مزانہ اور محافلہ وغیرہ بیع منہی عنہا کا اندازے والا طریقہ ہوتا ہے،
ان کے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے کہ بیشتر احادیث ان کی متکلم فیہ ہیں، چنانچہ حضرت عتبّ بن اسید
کی روایت منقطع ہے، کیونکہ اس روایت کے راوی سعید بن المسیب ہیں اور ان کا لقاء اور سماع حضرت عتبّ
سے ثابت نہیں بلکہ محال ہے، کیونکہ حضرت عتبّ کی وفات ۱۲ھ میں ہوئی جبکہ سعید بن المسیب کی ولادت ۱۵
ھ یا ۲۰ھ میں ہوئی ہے۔

اسی طرح حضرت سہل بن ابی حشمہ کی روایت میں ایک راوی عبدالرحمان بن مسعود بن نيار متکلم فیہ
ہے، نیز حضرت عائشہ کی روایت میں ایک راوی مجہول ہے (۱۰)۔ اسی وجہ سے علامہ ابوبکر بن العربی مالکی
نے جملہ احادیث کے بارے میں فرمایا ہے: ”ولیس فی الخرص حدیث صحیح“۔
دوسرے یہ کہ ان احادیث میں خرص سے مراد خرص اعتبار ہے، کیونکہ بالاجماع خرص کا اصلی فائدہ یہ
ہے کہ حکومت پیداوار کے پکنے سے قبل یہ اندازہ کر سکے کہ اس سال پیداوار کتنی ہوگی اور کتنا عشریت المال
کو وصول ہوگا تاکہ زمیندار خیانت نہ کر سکیں، اس توجیہ سے تمام احادیث معمول بہا ہو جائیں گی اور روایات کا
آپس میں تعارض رفع ہو جائے گا اور ربو کا احتمال بھی ختم ہو جائے گا، اسی وجہ سے بعض حضرات نے فرمایا
ہے کہ خرص تضمین حرمت ربو سے قبل جائز تھا تحریم ربو کے بعد منسوخ ہو گیا، اس لیے کہ اس میں بھی شبہ
ربو ہے چونکہ خرص تضمین میں خالص کے اندازے کے مطابق بطور ضمان اتنا ہی عشر وصول کیا جاتا ہے اگرچہ
پیداوار اس تخمینہ سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ خرص تضمین تو ثابت ہے لیکن وہ مخصوص ہے غیر مسلوں
کے ساتھ، چنانچہ یہود خیبر کے ساتھ یہی معاملہ ہوا ہے کیونکہ وہ خائن اور غیر امین تھے (۱۱)۔

(۸) الحدیث اخر جہ الطحاوی فی باب الخرص من کتاب الزکوٰۃ: ۳۶۱/۱۔

(۹) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۱۰/۲ باب النہی عن المحاقلة والمزابنة۔

(۱۰) دیکھیے معارف السنن: ۲۳۹/۵ باب ما جاء فی الخرص۔ اور پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۶۹/۹ باب خرص النمر۔

(۱۱) دیکھیے عمدۃ القاری: ۶۹/۹ باب خرص النمر۔

﴿وَعَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَشَمَةَ حَدَّثَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِذَا خَرَصْتُمْ فَاخْذُوا وَدَعُوا الثُّلُثَ فَإِنْ لَمْ تَدَعُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرَّبْعَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۱۲)﴾

”یعنی جب تم آگور اور کھجور کی زکوٰۃ کا اندازہ کرلو تو اس میں سے دو تہائی لے لو اور ایک تہائی چھوڑ دو، اگر ایک تہائی نہ چھوڑ سکو تو چوتھائی تو چھوڑ ہی دو۔“

در اصل یہ زکوٰۃ وصول کرنے والوں سے خطاب ہے کہ جب تم زکوٰۃ کی مقدار متعین کرلو تو اس مقدار متعین میں سے دو تہائی تولے لو اور ایک تہائی ازراہ احسان و مروت مالک کے لیے چھوڑ دو، تاکہ وہ اس میں سے اپنے ہمسائیوں اور راہ گریوں کو کھلائے، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے (۱۲)۔

ماجین کے نزدیک بھی خرص میں نرمی ہے، یہاں تک کہ اگر مالک اور اس کے اہل و عیال اور ہمسائیوں نے باغ کا پھل توڑنے سے پہلے پہلے کھالیا اور ختم کر دیا تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

البتہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دوسرے قول میں اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی مقدار واجب میں سے کچھ حصہ بھی نہ چھوڑا جائے، اور اس حدیث کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس کا تعلق یہود خیر سے ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیر کے ساتھ معاملہ یہ طے کیا تھا کہ نصف کھجوریں ان کی ہونگی اور نصف وہ دربار نبوت میں پیش کریں گے، اس لیے آپ نے وہاں کی کھجوروں کا اندازہ کرنے والے کو یہ حکم دیا تھا کہ پہلے تمام کھجوروں میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی ان یہودیوں کے لیے ازراہ احسان چھوڑ دیا جائے پھر باقی کھجوروں کو نصف نصف تقسیم کر دیا جائے، ایک حصہ یہود کے لیے اور ایک حصہ دربار نبوت کے لیے، لہذا یہ حدیث خاص ہے تمام صورتوں پر محمول نہیں ہو سکتی۔ (۱۳)



شہد میں زکوٰۃ کا مسئلہ

﴿وَعَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَسَلِ فِي كُلِّ عَشْرَةٍ أَزُقِ﴾

(۱۲) الحدیث اخرجه الترمذی فی سننہ: ۱/۱۳۹ باب ماجاء فی الخرص، و ابو داود فی سننہ: ۱/۲۲۶ باب فی الخرص، والنسائی فی سننہ: ۲/

۲۲ کم یترک الخارص۔

(۱۳) دیکھ المرقاة: ۱۵۵/۳۔

زَقَّ رَوَاهُ الْإِسْرَمِذِيُّ وَقَالَ فِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ وَلَا يَصِحُّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا
الْبَابِ كَثِيرٌ شَيْءٌ (۱۵)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد کی زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا کہ ہر دس مشک میں ایک مشک
(بطور زکوٰۃ واجب) ہے۔

شہد کی زکوٰۃ کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ،
امام اسحاقؒ اس بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے اور اسی مسلک کو امام ترمذیؒ نے اکثر اہل علم کا
مسلک قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں: ”وَالْعَمَلُ عَلَىٰ هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ“ (۱۶)
جبکہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک شہد میں عشر نہیں (۱۷)۔

حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل زیر بحث حدیث ہے اگرچہ اس حدیث کی سند پر کچھ کلام کیا گیا ہے، لیکن
یہ حدیث درجہ حسن کی ضرور ہے۔

حدیث مذکور کی سند پر امام ترمذیؒ نے ”صَدَقَ بِن عَبْدِ اللَّهِ“ کی وجہ سے کلام کیا ہے، لیکن بعض
حضرات نے صدقہ بن عبد اللہ کی توثیق بھی کی ہے کہ وہ بالا جماع ضعیف نہیں ہیں، چنانچہ ابو حاتم، وحم،
ابو زرعہ سب نے ان کی توثیق کی ہے، لہذا ایسی صورت میں ان کی روایت سے استدلال کیا جاسکتا ہے،
خصوصاً جبکہ اس کے شواہد بھی موجود ہوں (۱۸)۔

اسی طرح امام ترمذیؒ کے فرمان: ”وَلَا يَصِحُّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْبَابِ كَثِيرٌ شَيْءٌ“
سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان احادیث سے استدلال صحیح نہ ہو، کیونکہ استدلال کے لیے ”صحیح“ ہونا ضروری
نہیں ہے ”حسن“ ہونا بھی کافی ہے (۱۹)۔

اس کے علاوہ سنن ابن ماجہ اور بیہقی میں ابوسیارہ متنی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: ”قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ
إِن لِّي نَحْلًا قَالَ: إِذَا الْعَشْرُ“ (۲۰)۔ اور امام بیہقی ابوسیارہ متنی کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: ”وَهَذَا
أَصَحُّ مَا رَوَى فِي وَجُوبِ الْعَشْرِ فِيهِ“۔

(۱۵) الحدیث اخرجه الترمذی فی سننه: ۱/۱۳۶ باب فی زکوۃ العسل۔

(۱۶) دیکھیے ترمذی: ۱/۱۳۶ باب فی زکوۃ العسل۔

(۱۷) معالم السنن للخطابی: ۲/۲۰۹ باب زکوۃ العسل۔

(۱۸) انظر معارف السنن: ۵/۲۱۶ باب ماجاء فی زکوۃ العسل۔

(۱۹) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۵/۲۱۶ باب ماجاء فی زکوۃ العسل۔

(۲۰) الحدیث اخرجه ابن ماجہ فی سننه: ۱/۱۳۱ باب زکوۃ العسل، والبیہقی فی سننه: ۳/۱۲۶ باب ماورد فی العسل۔

اسی طرح بیہقی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”کَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ أَنْ يُؤْخَذَ مِنَ الْعَسَلِ الْعَشْرُ“ (۲۱)

نیز قاضی شوکانیؒ نے نیل الأوطار میں مسند أحمد، ابن ماجہ اور نسائی وغیرہ کے حوالے سے متعدد روایات نقل کی ہیں، جن سے شہد کی زکوٰۃ ثابت ہوتی ہے، ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں، لیکن تعدد طرق اور کثرت روایات کے ہوتے ہوئے ان سے شہد میں زکوٰۃ کے وجوب پر استدلال درست ہے (۲۲)

چنانچہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ زاد المعاد میں متعدد آثار ذکر کرنے کے بعد رقمطراز ہیں (۲۳)۔

”وَذَهَبَ أَحْمَدُ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَجَمَاعَةٌ إِلَى أَنَّ فِي الْعَسَلِ زَكَاةً، وَزَاوَا أَنَّ هَذِهِ الْأَثَارَ يَقْوَى بِعَظْمِهَا بَعْضًا وَتَعَدَّدَتْ مَخَارِجُهَا، وَاخْتَلَفَتْ طُرُقُهَا وَمُرْسَلُهَا يُعْضَدُ بِمُسْنَدِهَا“۔

امام ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمایا ہے کہ ظاہر نص قرآن سے بھی غسل میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً“ کیونکہ شہد بھی اموال کے قبیل سے ہے لہذا اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی (۲۴)۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال کسی مرفوع روایت سے نہیں، البتہ یہ حضرات مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور طاووسؒ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آیا ہے ”کہ حضرت معاذ بن تشریف لائے اور ان کے پاس بطور زکوٰۃ شہد لایا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ ”مجھے اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے“ اس سے معلوم ہوا کہ شہد میں زکوٰۃ واجب نہیں، ورنہ تو حضرت معاذ ضرور اس کو وصول فرماتے۔

حضرت مولانا اور لیس کلہدھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت معاذ کو حکم نہ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عشر واجب نہ ہو ”یعنی عدم حکم عدم وجوب کو مستلزم نہیں“ اور پھر یمن کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اثبات ہے اور حضرت معاذؓ کی روایت میں نفی ہے اور اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے (۲۵)۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شہد میں عشر اس وقت واجب ہے جب وہ عشری زمین سے

(۲۱) الحدیث أخرجه البيهقي في سننه: ۱۲۶/۳ باب ما ورد في العسل۔

(۲۲) نيل الأوطار: ۱۶۳/۳ باب ما جاء في زكاة العسل۔

(۲۳) دیکھیے زاد المعاد: ۱۵/۲ فصل في زكاة العسل۔

(۲۴) مزید آثار و روایات کی تفصیل کے لیے دیکھیے احکام القرآن للجصاص الرازی: ۱۵۳/۲ فصل في انواع الزكاة قبل سورة بونس۔

(۲۵) دیکھیے التعلیق المسبب: ۳۰۶/۲۔

حاصل کیا گیا ہو اگر خراجی زمین سے حاصل کیا ہو تو پھر اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ خراجی زمین میں زمین کا حق خراج اس کے پھل اور زراعت سے ادا ہو گیا لہذا اس پر کوئی اور حق واجب باقی نہیں، رہا جبکہ عسری زمین میں حق واجب ہر اس چیز میں ہوگا جو زمین سے حاصل ہو اور اس میں شہد بھی داخل ہے۔

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر صورت میں عشر واجب ہے، چاہے وہ شہد عسری زمین سے حاصل کیا ہو یا خراجی زمین سے حاصل کیا ہو یا اپنی مملوک زمین سے حاصل کیا ہو یا ارض موات سے۔



زیورات کی زکوٰۃ

عن زَيْنَبَ أُمِّ رَافٍ عِبْدِ اللَّهِ قَالَتْ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲۶)

”عورتوں سے ارشاد ہے کہ تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرو اگرچہ وہ زیور ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ قیامت کے دن تم میں اکثریت دوزخیوں کی ہوگی۔“

حفیہ کے نزدیک عورتوں کے مستعمل زیور میں جبکہ وہ نصاب کو پہنچ جائے اور حولانِ حول بھی ہو جائے زکوٰۃ واجب ہے۔

علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہی مسلک ”المغنی“ میں متعدد صحابہ کرام اور تابعین جیسے حضرت عمر، ابن مسعود، ابن عباس، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر وغیرہم رضی اللہ عنہم اجمعین کا نقل کیا ہے جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہ، ابن عمر، جابر اور حضرت انس وغیرہم رضی اللہ عنہم اجمعین کے نزدیک عورتوں کے استعمالی زیور پر زکوٰۃ نہیں ہے (۲۷)۔

بہت سی احادیث ہیں جن سے زیورات پر زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں سے تین حدیثیں صاحب مشکوٰۃ نے یہاں پیش کر دی ہیں۔

ایک تو حضرت زینبؓ کی یہی زیر بحث روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے فرمایا ”کہ اے عورتوں کی جماعت! تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرو اگرچہ

(۲۶) الحدیث أخرجه الإمام الترمذی من سننه: ۱/۱۳۸ باب من زکوٰۃ العلی۔

(۲۷) ویسبہ المغنی لابن قدامة ۳۲۲/۲ مسألة ۱۸۸۵۔ والتعلیق الصبیح: ۲/۲۰۸۔

رازیور ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ قیامت کے دن اہل جہنم میں تمہاری تعداد زیادہ ہوگی۔“

دوسری روایت حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”دو عورتیں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں ان دونوں نے اپنے ہاتھوں میں سونے کے کڑے پہنے ہوئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کڑوں کو دیکھ کر فرمایا کہ کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو! ان دونوں نے کہا نہیں، آپ نے فرمایا تو کیا تم یہ بات پسند کرتی ہو کہ کل قیامت کے دن اللہ تعالیٰ تمہیں آگ کے دو کڑے پہنائے؟ انھوں نے عرض کیا نہیں، آپ نے فرمایا تو پھر اس سونے کی زکوٰۃ ادا کیا کرو۔“

تیسری روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے فرماتی ہیں کہ ”میں سونے کا پازیب (۲۸) پہنا کرتی تھی، ایک دن میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا اس کا شمار بھی جمع کرنے میں ہے، آپ نے فرمایا جو چیز اتنی مقدار میں ہو کہ اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے یعنی حد نصاب تک پہنچتی ہو تو زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اس کا شمار ”جمع کرنے میں نہیں ہوتا۔“

اس کے علاوہ امام منذری رحمۃ اللہ علیہ نے ”الترغیب والترہیب“ (۲۹) میں متعدد روایات ذکر کی ہیں، جن سے زیورات کی زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ بعض روایات میں زکوٰۃ کی ادائیگی کے بارے میں صریح حکم ہے جیسا کہ حضرت اسماء بنت یزیدؓ فرماتی ہیں: ”دَخَلْتُ أَنَا وَخَالَتِي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْنَا أُسُورَةٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ لَنَا اتُؤْتِيَانِ زَكَاةً قَالَتْ: فَقُلْتُ لَا فَقَالَ أَمَا تَخَافَانِ أَنْ يُسَوِّرَكُمَا اللَّهُ أُسُورَةً مِنْ نَارٍ أَدِيَا زَكَاةً۔“

”اُسُورَةُ“ سوار کی جمع ہے کنگن کو کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے پاس نص کے طور پر زیورات کی زکوٰۃ کی نفی کے لیے کوئی صحیح یا صریح روایت نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر دلالت کرتی ہو۔

البتہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت عمروؓ کی اس حدیث پر اعتراض کیا ہے جو وجوب زکوٰۃ پر دلالت کرتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدہ کی روایت ابن لہیعہ اور ثقفی بن الصباح کے طریق سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں“ پھر فرماتے ہیں: ”وَلَا يَصِحُّ فِي هَذَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ“ (۳۰)۔

لیکن امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد یا تو ان دو طریق کے بارے میں ہے جن کو انھوں نے اپنی

(۲۸) التملیق: ۳۱۰/۲۔ والمعجم الوسيط ۱۰۴۹/۲۔

(۲۹) دیکھیے تفصیل روایات کے لیے: الترغیب والترہیب: ۵۵۶/۱۔

(۳۰) دیکھیے جامع الترمذی: ۱۳۸/۱ باب فی زکوٰۃ الحلی۔

سنن کے اندر ذکر کیا ہے ”یعنی ابن لہیعہ اور شعیب بن الصبیح کے طریق“ اس لیے کہ اس بارے میں متعدد احادیث صحیحہ موجود ہیں، بلکہ عمرو بن شعیب ہی کی روایت ابو داؤد کے طریق سے صحیح ثابت ہے، چنانچہ حافظ منذری فرماتے ہیں: ”لعل الترمذی قصد الطريقین اللذین ذکرهما والاف طریق ابی داؤد لا مقال فیہ“ (۳۱) اور یا یہ ارشاد امام ترمذی کا اپنے علم کے مطابق ہے اسی وجہ سے علماء نے فرمایا ہے: تَعَجَّبَ الْحَفَاطُ مِنْ ”قول الترمذی هذا“ حیث صحت فیہ احادیث۔

اس باب میں ایک دو نہیں متعدد روایات قابل استدلال موجود ہیں، جن میں سے ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی، ایک حضرت عائشہؓ کی، ایک حضرت اُم سلمہؓ کی، ایک حضرت اسماء بنت یزیدؓ کی اور ایک حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی ہے، خلاصہ یہ کہ احناف کا مذہب نہایت قوی ہے: ”وبالجملة مذهب ابی حنیفۃ فی زکاة الحلی فی غایۃ من القوة من جهة الأحادیث والآثار لا یقاومها احادیث الخصوم“ (۳۲)۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہی ہے کہ استعمالی زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے نصوص کے ظاہر اور احادیث کے عموم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”والذین یکنزون الذہب والفضۃ“ آیت میں سونا چاندی جمع کرنے پر وعید مذکور ہے اور یہ معلوم ہے کہ اس وعید سے نکلنے کی صورت حقوق واجبہ ادا کرنے سے ہوتی ہے، حقوق واجبہ میں زکوٰۃ لازماً شامل ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”هاتوا ربع عشر أموالکم“ وقال فی الرقة ”ربع العشر“ اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن سے زیورات پر زکوٰۃ کا وجوب معلوم ہوتا ہے، جبکہ ان دلائل کا کوئی معارض نہ قرآن مجید میں ہے اور نہ احادیث میں، کیونکہ نہ کوئی آیت ایسی ہے جو زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرے اور نہ کوئی حدیث اور نہ کوئی قیاس جو اس حکم کا معارض ہو سکے، قیاس تو اس لیے کہ ”معارضۃ النص بالقیاس“ جائز ہی نہیں۔ نیز احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زکوٰۃ واجب ہو (۳۳)۔



(۳۱) دیکھیے نصب الراية: ۲/۳۶۰۔

(۳۲) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ج ۲۹۵-۲۳۰، باب ماجاء فی زکوٰۃ الحلی۔

(۳۳) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۳۱۰۔

کانوں کی زکوٰۃ

﴿وَعَنْ رِبْعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُنْطِعَ ابْنُ لَبَّالٍ بْنُ الْعَارِثِ الذُّرِّيَّ مَعَادِنَ الْقَبْلِيَّةِ وَهِيَ مِنْ نَاحِيَةِ الْفُرْعِ فَنُتِلِكَ الْمَعَادِنُ لَا تُؤْخَذُ بِهَا إِلَّا الزَّكَاةُ إِلَى الْيَوْمِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۳۳)﴾

”حضرت ربیعہ حضرات صحابہؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث مزنیؓ کو نواحِ فُرع میں قبلیۃ کی کانیں بطور جاگیر عطا فرمادی تھیں، چنانچہ ان کانوں میں سے اب تک صرف زکوٰۃ لی جاتی ہے۔“

اِقطاع کے معنی یہ ہیں کہ امام کسی جگہ کو کسی کے لیے خاص کر دے۔ اِقطاع تملیکاً بھی ہوتا ہے اور بغیر تملیک کے بھی ہوتا ہے، علامہ ابن الملکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مطلب یہ ہے کہ ان کو یہ کانیں دے دیں تاکہ اس میں کام کر کے سونا اور چاندی نکالیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانوں کا اس طرح دینا اور کسی کے لیے خاص کرنا جائز ہے، لیکن غالب یہی ہے کہ یہاں کانیں ظاہر نہیں تھیں ورنہ اگر کان ظاہر ہو تو پھر اس طرح دینا جائز نہیں ہے۔

”قبلیۃ“ قاف اور باء کے فتح کے ساتھ قبل کی طرف منسوب ہے، جو ایک جگہ کا نام ہے اور فُرع کے گرد نواح میں واقع ہے اور فُرع ”فاء“ کے ضمے اور ”راء“ کے سکون کے ساتھ ایک وسیع علاقہ کا نام ہے مدینہ منورہ اور فُرع کے درمیان تین دن یا اس سے کم کی مسافت ہے اور اس علاقہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کئی مساجد بھی ہیں (۲۵)۔

فَنُتِلِكَ الْمَعَادِنُ لَا تُؤْخَذُ مِنْهَا إِلَّا الزَّكَاةُ إِلَى الْيَوْمِ

حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ان کانوں میں سے زکوٰۃ یعنی چالیسواں حصہ لیا جاتا ہے گویا خمس نہیں لیا جاتا، جیسا کہ کانوں کے متعلق حکم ہے، چنانچہ حضرت امام مالکؒ اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ کانوں میں بھی چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے خمس واجب نہیں، جبکہ

(۳۳) الحدیث اخرہ ابو داود فی سننہ: ۱۷۲/۳ باب اقطاع الارضین، رقم الحدیث ۳۰۶۱۔

(۲۵) دیکھو مرقاة المفاتیح: ۱۵۸/۳۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کانوں میں خمس واجب ہوتا ہے چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے اور قول ثالث امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ اگر کان سے برآمد ہونے والی چیز محنت اور مشقت کے نتیجہ میں حاصل ہو تو چالیسواں حصہ واجب ہوگا ورنہ خمس ہی واجب ہوگا۔ حدیث بظاہر حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، بذل الجہود میں علامہ سہارنپوریؒ نے (۲۶) یہ جواب دیا ہے کہ یہ بات پہلے سے ثابت ہو چکی ہے کہ رکاز میں خمس واجب ہوتا ہے اور رکاز کا اطلاق معدن پر حقیقہً اور کنز پر مجازاً ہوتا ہے، لہذا معدن میں خمس ہی واجب ہے، البتہ حضرت بلالؓ سے خمس کا نہ لینا اس بات کی دلیل نہیں کہ خمس واجب نہیں تھا، ہو سکتا ہے حضرت بلالؓ کی حاجت مندی کے پیش نظر ان سے چالیسویں حصہ سے زیادہ نہ لیا ہو، چنانچہ ان کو معادن بھی حاجت مندی ہی کے پیش نظر دیے گئے تھے۔



﴿ عَنْ عَلِيٍّ أَمِّ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ فِي الْخَضِرَاءِ وَابٍ صَدَقَةٌ وَلَا فِي الْأَمْزَايَا صَدَقَةٌ وَلَا فِي أَقْلٍ مِنْ خَنْسَةٍ أَوْ سُقَى صَدَقَةٌ وَلَا فِي الْبَوَائِلِ صَدَقَةٌ وَلَا فِي الْجَبْهَةِ صَدَقَةٌ قَالَ الصَّقَرُ الْجَبْهَةُ الْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْعَبِيدُ رَوَاهُ الدَّارِقُطْنِيُّ (۲۶) ﴾

”یعنی ترکاریوں میں، عاریت کے درختوں میں، پانچ وسق سے کم میں، کام کاج کے جانوروں میں اور جبہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، صقر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جبہ سے گھوڑا، خچر اور غلام مراد ہے۔“
عرایا، عریہ کی جمع ہے عریہ کھجور کے اس درخت کو کہتے ہیں جسے اس کا مالک کسی محتاج و ضرورت مند کو بطور رعایت دے دیتا ہے اور پورے سال کی کھجوروں کو اس کی ملکیت بنا دیتا ہے کہ وہ ان کھجوروں سے اپنی ضرورت کو پورا کر سکے، چنانچہ یہاں فرمایا جا رہا ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ وہ غالباً نصاب سے کم ہی ہوتی یا وہ وجوب زکوٰۃ سے پہلے ہی اپنے مالک کی ملکیت سے نکل جاتی ہیں۔

قَالَ الصَّقَرُ: الْجَبْهَةُ، الْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْعَبِيدُ

”صقر“ اس روایت کے راویوں میں سے ایک راوی کا نام ہے۔ انہوں نے جبہ کی تفسیر میں

(۲۶) دیکھیے بذل المجہود: ۱۳/۸ باب انقطاع الأرضین۔

(۲۷) الحدیث اخر جہ الدارقطنی فی سننہ: ۹۵۲/۱ باب لیس فی الخضر واث صدقۃ۔

گھوڑے اور نچر اور غلام تینوں کو شمار کیا ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ قاموس میں جبہ کی تفسیر خیل سے کی گئی ہے اور وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ چونکہ گھوڑے سب سے بہترین مال ہیں اس لیے اس کو ”جبہ“ کہا گیا ہے، جس طرح قوم کے سردار اور بڑے کو ”وجہ القوم“ اور جبہ القوم کہا جاتا ہے۔
بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”جبہ“ سے عام گھوڑے مراد نہیں، بلکہ ”خیار الخیل“ مراد ہیں (۳۸) اسی طرح علامہ ابن الاثیرؒ نے بھی حضرت صقر کی تفسیر کو مرجوح قرار دیا ہے (۳۹)۔



وقص جانوروں کی زکوٰۃ

﴿وَعَنْ طَاوُوسٍ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ أَتَى بِوَقْصِ الْبَقَرِ فَقَالَ لَمْ يَأْمُرْنِي فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَيْءٍ رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ وَالشَّافِعِيُّ وَقَالَ الْوَقْصُ مَا لَمْ يَبْلُغِ الْفَرِيضَةَ (۴۰)﴾

حضرت معاذؓ کے پاس وقص البقر کو اداء زکوٰۃ کی غرض سے پیش کیا گیا تو فرمایا اس کے متعلق مجھے آپ نے کوئی حکم نہیں دیا۔

علامہ ابن الاثیرؒ نہایت یہ فرماتے ہیں کہ وقص بالتحریک جانوروں کی اس تعداد کو کہتے ہیں جو دو نصابوں کے درمیان ہو، جیسے اونٹوں میں پانچ سے زائد نو تک یا دس سے زائد چودہ تک اور جمع اس کی اوقاص آتی ہے (۴۱)۔

وَقَالَ: الْوَقْصُ مَا لَمْ يَبْلُغِ الْفَرِيضَةَ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ وقص سے جانوروں کی وہ تعداد مراد

(۳۸) دیکھیے: المرقاة: ۱۵۹/۴۔

(۳۹) دیکھیے: النہایۃ لابن الاثیر: ۲۳۷/۲۔

(۴۰) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی مستند: ۹۹/۲۔

(۴۱) دیکھیے: النہایۃ: ۲۱۳/۵۔

ہے جو عند انصاب کو نہ ٹپے، خواہ ابتداء ایسی تعداد ہو خواہ دو انصابوں کے درمیان ہو۔ پہلی کی مثال جیسے چار اونٹ یا تیس سے کم گائیں یا چالیس سے کم بکریاں اور دوسری کی مثال اونٹوں میں جیسے پانچ اور دس کے درمیان اونٹ، گائیں میں تیس اور چالیس کے درمیان گائیں، اور بکریوں میں چالیس اور ایک سو بیس کے درمیان بکریاں۔ اور بعض حضرات نے وقف کو صرف گائیوں کے ساتھ خاص کیا ہے (۴۲)۔

حدیث میں بس ”وقف“ کا تذکرہ کیا گیا ہے اس سے ابتدائی وقف مراد ہے، یعنی تیس سے کم تعداد مراد ہے کیونکہ حضرت معاذ کے پاس جو گائیں الٹی گئی تھیں ان کی تعداد تیس سے کم تھی۔ دو انصابوں کے درمیان کے ”وقف“ میں صاحبین کے نزدیک مطلقاً زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کے درمیان ”وقف“ میں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مگر اس کے علاوہ وقف میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اور امام صاحب سے بھی ایک روایت صاحبین کی طرح منقول ہے اور اسی کو اعدل الروایات کہا گیا ہے (۴۳)۔

حضرت ملاؤس کی روایت کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ یہ منقطع ہے، کیونکہ حضرت معاذ سے ملاؤس کی ملاقات ثابت نہیں ہے (۴۴)۔



باب صدقة الفطر

عن ابن عمر قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والأحرر والأثني وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة متفق عليه (۴۵)

(۴۲) دیکھئے سنن دارقطنی ۹۹/۲ باب بیس فی الخضروات صدقة۔

(۴۳) دیکھئے البدائع ۲۸/۲ کتاب الزکوٰۃ، فصل إیمانصاب البقر۔

(۴۴) دیکھئے نہایہ الکمال: ۳۵۸/۱۳۔

(۴۵) الحدیث متفق علیہ أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۲۰۳/۱ کتاب الزکوٰۃ، باب فرض صدقة الفطر ومسلم فی صحیحہ: ۶۶۶/۲۔

الزکوٰۃ، باب زكاة الفطر علی المسلمین من التمر والشعیر رقم الحدیث (۹۸۳) وأخرجه الترمذی فی مستدرک: ۱۳۵/۱ باب صدقة الفطر

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر صدقہ فطر لازم قرار دیا، کھجور یا جو بقدر ایک صاع، غلام، آزاد، مذکر، مونث، چھوٹے اور بڑے ہر ایک کی طرف سے اور تاکید کی کہ نماز سے پہلے اس کو ادا کیا جائے۔“

یہاں متعدد امور میں اختلاف ہے :

۱ پہلا اختلاف اس میں ہے کہ صدقہ الفطر فرض ہے یا واجب؟ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ فطر واجب ہے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک فرض ہے۔

ائمہ ثلثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے ہے جس میں فرض کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ علامہ طبریؒ اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں: ”فیہ دلیل علیٰ ان صدقۃ الفطر فريضة“ (۴۵) حنفیہ کا استدلال ایک تو اس باب کی فصل ثالث کی پہلی روایت ”یعنی عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده کی روایت“ سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث منادياً في فجاج مكة ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم....“ چنانچہ اس میں وجوب کی تصریح ہے۔ دوسرے حضرت ثعلب بن صعیر العذری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: ”ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته أدوا عن كل حرٍ و عبدٍ صغيرٍ و كبيرٍ نصف صاعٍ من برٍّ أو صاعاً من تمرٍ أو صاعاً من شعير“ (۴۶) اس روایت میں صیفہ امر سے ادا کا حکم دیا گیا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔

علامہ خلیل احمد سارنپوری رحمۃ اللہ علیہ بذل الجہود میں فرماتے ہیں: چونکہ صدقہ فطر کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں اس وجہ سے فرض عملی تو ہے لیکن اعتقادی فرض نہیں ہے، کیونکہ اخبار احاد سے اس کا ثبوت ہو رہا ہے اور اخبار احاد سے فرض عملی ہی ثابت ہو سکتا ہے فرض قطعی اور اعتقادی کے لیے دلیل قطعی ضروری ہوتی ہے اور اخبار احاد ظنی ہوتی ہیں، اس لیے فرض اعتقادی یعنی قطعی کے اثبات کے لیے وہ کافی نہیں (۴۷) حدیث باب کا جواب علامہ کاسانی نے یہ دیا ہے کہ یہاں فرض، قدر کے معنی میں ہے، کیونکہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر کے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”فَنَصَفَ مَا فَرَضْتُمْ أَيْ قَدَرْتُمْ“ اسی طرح ”فَرَضُ الْقَاضِي النِّفْقَةَ بِمَعْنَى قَدَرَهَا“ کے ہیں، لہذا حدیث میں تقدیر الواجب بالذکور مراد ہے (۴۸)۔

اسی طرح امیر یمنی ”سبل السلام“ میں لکھتے ہیں: ”الحديث دليل على وجوب صدقة الفطر

(۴۵) شرح الطبری: ۴۳/۳۔

(۴۶) الحديث أخرجه الزيلعي في نصب الراية: ۲۲/۳۰ باب صدقة الفطر - الحديث الاول -

(۴۷) دیکھیے بذل المجهود: ۱۲۵/۸ باب زكاة الفطر -

(۴۸) دیکھیے بدائع الصنائع: ۶۹/۲ فصل و اما الزكاة الواجبة -

لقوله فَرَضَ فَإِنَّهُ بِمَعْنَى الزَّمَّ وَأَوْجَبَ“ غرض یہ کہ اس حدیث میں فَرَضَ بمعنی قَدَّرَ یا أَوْجَبَ کے ہے تو یہ روایت امام صاحب کے خلاف نہیں بلکہ ان کے حق میں ہے۔ لیکن درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے، چنانچہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ جس فرضیت کو وہ ثابت کرتے ہیں ان کے نزدیک بھی اس کا منکر کافر نہیں ہے اور یہی درجہ ہمارے نزدیک وجوب کا ہے جس کے ہم قائل ہیں، گویا کہ ان کی اصطلاح میں فرض عام ہے واجب پر بھی اس کا اطلاق کرتے ہیں اور فرض قطعی پر بھی، جبکہ ہماری اصطلاح میں واجب پر فرض کا اطلاق نہیں ہوتا۔

۲ دوسرا اختلاف وقت وجوب میں ہے کہ کیا صدقہ فطر رمضان کے آخری دن غروب شمس کے وقت یا عید الفطر کے دن طلوع فجر صادق کے وقت واجب ہوتا ہے؟ چنانچہ امام شافعیؒ اول کے قائل ہیں، جبکہ حنفیہ ثانی کے قائل ہیں۔

ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ جب کوئی آدمی غلام کا مالک بن جائے یا اس کا بیٹا پیدا ہو جائے یا کافر ہو اور اسلام لائے یا فقیر ہو اور غنی ہو جائے تو اگر غروب شمس سے پہلے اس طرح ہو جائے تب تو امام شافعیؒ کے نزدیک فطرہ واجب ہے ورنہ نہیں، اسی طرح اگر کوئی غروب سے پہلے مرجائے تو فطرہ واجب نہیں، لیکن اگر غروب کے بعد مرجائے تو واجب ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر طلوع فجر یوم العید سے پہلے اس طرح کی صورتیں ہوں تب تو صدقہ فطر واجب ہے۔

لیکن اگر طلوع فجر کے بعد ہوں تو واجب نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی طلوع فجر سے پہلے مرجائے تو صدقہ فطر واجب نہیں لیکن اگر طلوع کے بعد مرجائے تو صدقہ واجب ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہے اسی وجہ سے ”صدقہ“ فطر کی طرف مضاف ہوتا ہے اور یہ اضافت سببیت پر دال ہے جس طرح کہ نمازوں کی اضافت اوقات کی طرف اور صوم کی اضافت شہر کی طرف سببیت پر دال ہے اور غروب شمس کے ساتھ فطر مستحق ہو جاتا ہے لہذا وجوب بھی مستحق ہونا چاہیے۔

علامہ ابن نجیمؒ ”المحرر الرائق“ میں فرماتے ہیں صدقہ کی اضافت تو فطر کی طرف ہے اور فطر سبب وجوب بھی ہے، لیکن فطر ایک معتاد ہے جو پورے مہینے میں ہوتا ہے اور ایک فطر غیر معتاد ہے جو عید الفطر کے دن ہوتا ہے، یہاں اگر فطر معتاد مراد ہو تو چونکہ وہ پورے مہینے میں ہوتا ہے لہذا تیس فطرے واجب ہونے چاہئیں حالانکہ ایسا نہیں، تو معلوم ہوا کہ فطر سے غیر معتاد فطر مراد ہے اور وہ عید الفطر کے دن میں ہوتا ہے تو گویا صدقہ الفطر سے صدقہ یوم الفطر مراد ہے، چنانچہ حدیث شریف میں بھی آتا ہے: ”صَوْمُكُمْ يَوْمَ تَصُومُونَ وَفِطْرُكُمْ يَوْمَ تَفْطِرُونَ“ اُنْیَ وَقْتُ فِطْرِكُمْ يَوْمَ تَفْطِرُونَ (۴۹)۔

فطر کی اضافت یوم کی طرف کر کے وقت فطر کو یوم الفطر کے ساتھ خاص کر دیا ورنہ راتیں تو سب فطر کے حق میں برابر ہیں ان میں اختصاص ظاہر نہیں ہو سکتا، جبکہ یہاں اضافت اختصاص کے لیے ہے، لہذا جب وجوب یوم الفطر ہے کیونکہ وہ فطر سبب ہے جو غیر محتاد ہے اور یوم الفطر کے ساتھ مختص ہے (۵۰)۔

• تیسرا اختلاف اس میں ہے کہ فطرے کے وجوب کے لیے نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں، بلکہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنے لیے اور ان کے لیے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے ”قوت یوم وليلة“ سے زائد کچھ موجود ہو، جبکہ حنفیہ کے نزدیک صدقہ فطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے، اگرچہ حولانِ حول اور مال کا نامی ہونا شرط نہیں، البتہ ”فارغ عن الحاجة الأصلية“ ہونا چاہیے، کیونکہ واجب کی مقدار متعین اور مقرر ہے جو مال کی قلت اور کثرت سے متفاوت نہیں ہوتی، اس لیے حولانِ حول اور نمو کی قید نہیں لگائی گئی۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو اس سے ہے کہ پورے ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی صدقہ فطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا، لہذا اس حکم میں غنی اور فقیر یعنی ”قوت یوم وليلة“ کا رکھنے والا سب شامل ہیں۔

دوسرے یہ کہ حضرت ثعلبہ ابن ابی صعیر عن اُمیہ کی روایت میں غنی اور فقیر دونوں کی تصریح ہے (۵۱) وہ فرماتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”صَاعٌ مِنْ بُرٍّ أَوْ قَمْحٍ عَلَى كُلِّ اثْنَيْنِ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ غَنِيٍّ أَوْ فَقِيرٍ أَمَا غَنِيَّكُمْ فَيُزَكِّيهِ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَأَمَا فَقِيرُكُمْ فَيُرِزُّ اللَّهُ تَعَالَىٰ عَلَيْهِ أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَاهُ“ (۵۲)۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں صدقہ فطر پر زکوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے، جیسے: ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ“ (۵۳) اس آیت میں ”صلوة“ سے مراد ”صلوة عید“ ہے اور ”تزکی“ سے مراد صدقہ فطر کی اونٹنی ہے، چنانچہ امام ابوبکر جصاص رازی نے ”احکام القرآن“ میں اس آیت کی تفسیر میں یہ روایت نقل کی ہے فرماتے ہیں: ”رَوَى عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَأَبِي الْعَالِيَةِ قَالَا أَدَّى زَكَاةَ الْفَطْرِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ“ (۵۴)۔

یعنی مذکورہ بالا آیت میں وہ شخص مراد ہے جو فطرہ ادا کر کے نماز کے لیے نکل جائے۔
نیز احادیث میں مختلف مفہمات پر ”صدقہ الفطر“ کو ”زکاة الفطر“ کہا گیا ہے، چنانچہ اسی فصل

(۵۰) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے بدائع الصنائع: ۶۹/۲ - ۶۴۔

(۵۱) دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۳۶۲/۲ - ۱۹۶۶ - والمعارف للبنوری: ۳۰۱/۵۔

(۵۲) الحدیث اخر جہابوداؤدوفی سننہ: ۱۱۳/۲ باب من روى نصف صاع من قمح۔

(۵۳) سورة الاعلى: ۱۳۔

(۵۴) دیکھیے احکام القرآن: ۳/۴۷۲ ومن سورة الاعلى۔

اول کی پہلی روایت حضرت ابن عمرؓ کی ہے وہ فرماتے ہیں، ”فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ“ الحدیث اور دوسری روایت حضرت ابو سعید خدریؓ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ”كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ“ الحدیث اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے بعینہ وہی نصاب صدقۃ الفطر کا ہے (۵۵)۔

اس کے علاوہ اگر فقیر پر بھی صدقۃ فطر واجب کر دیا جائے تو اس سے قلب موضوع ہوگا، اس لیے کہ آج تو وہ ”قوت يوم و ليلة“ کو بطور صدقۃ فطر ادا کرے گا اور کل خود اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہوگا، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى“ (۵۶)۔

حضرت ثعلبہؓ کی روایت کے بارے میں ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اولاً تو یہ روایت صحیح نہیں ضعیف ہے، پھر اگر صحیح بھی ہو تو دوسری روایات کا مقابلہ نہیں کر سکتی، کیونکہ وہ بڑی کثیر تعداد میں ہیں اور ان میں فقیر کا ذکر نہیں ہے (۵۷)۔

نیز ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کے آخر میں حضرت ثعلبہؓ کی روایت کی تشریح میں ابن المہام کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت قابل احتجاج نہیں، کیونکہ اس میں مختلف وجوہ سے اضطراب ہے (۵۸)۔

ایک تو راوی کے نام میں اضطراب ہے کہ ان کا ثعلبہ بن ابی صعیر یا ثعلبہ بن عبد اللہ بن ابی صعیر اور یا عبد اللہ بن ثعلبہ بن صعیر عن ابیہ ہے۔

دوسرا اضطراب نسبت میں ہے، عدویٰ ہے یا عذری، اور تیسرا اضطراب متن میں ہے کہ بعض روایات میں ”أَدَّوْا صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ قَمْحٍ عَنْ كُلِّ رَأْسٍ“ اور بعض میں ”صَدَقَةُ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ بُرٍّ أَوْ قَمْحٍ عَنْ كُلِّ اثْنَيْنِ“ آیا ہے (۵۹)۔

چوتھا اختلاف اس میں ہے کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے واجب ہے یا کافر غلاموں کی طرف سے بھی؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ کافر غلام کا فطرہ آقا پر لازم نہیں، صرف مسلمان غلام کا فطرانہ دینا ضروری ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک کافر غلام کا فطرہ بھی آقا پر لازم ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو اس روایت میں ”من المسلمین“ کے الفاظ سے ہے، چنانچہ علامہ طبر

(۵۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے مذل المجہود: ۱۴۲/۸۔

(۵۶) الحدیث احمر جہ ابو داؤد فی سننہ: ۱۲۸/۲ رقم الحدیث ۱۶۶۲ باب الرجل یخرج من ماله۔

(۵۷) دیکھیے المرفاۃ: ۱۶۰/۳۔

(۵۸) مرفاۃ: ۱۶۳/۳۔

(۵۹) دیکھیے مرفاۃ المفاتیح: ۱۶۳/۳۔

فرماتے ہیں کہ ”من المسلمین“ ”عبد“ اور اس کے تمام معطوفات سے حال ہے، تو مطلب یہ ہے کہ ان پر صدقے کا وجوب اسلام سے مشروط ہے، لہذا آقا پر کافر غلام کا فطرہ واجب نہیں، کیونکہ شرط ”یعنی اسلام“ منقوہ ہے۔

دوسرے یہ کہ اصل وجوب غلام پر ہوتا ہے، البتہ اس کا تحمل آقا کرتا ہے اور چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آقا کو غلام کی طرف سے صدقہ دینے پر مامور کیا ہے اور غلام کی طرف سے صدقہ ادا کرنے کا مطلب یہی ہے کہ آقا نے اس وجوب کا تحمل کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل وجوب غلام پر تھا، لہذا یہ ضروری ہے کہ غلام وجوب کی اہلیت رکھتا ہو اور ظاہر ہے کہ عبد مسلم وجوب کا اہل تو ہے، لیکن مک نہ ہونے کی وجہ سے ادا کا اہل نہیں، اس لیے آقا اس کا تحمل کرے اور اس کی طرف سے ادا کرے، لیکن عبد کافر چونکہ وجوب کا اہل نہیں، لہذا اس پر کچھ بھی واجب نہیں تو مولیٰ پر اس کا تحمل بھی نہیں۔

حنفیہ کی دلیل ایک تو حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے فرماتے ہیں: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”صدقة الفطر عن كل صغير وكبير وذكور وانثیٰ یهودیٰ او نصرانیٰ حرًا او مملوک“ (۱) اسی طرح مصنف عبد الرزاقؓ میں حضرت ابن عباسؓ کی موقوف روایت بھی ہے: ”یُخْرِجُ الرَّجُلُ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ مَمْلُوكٍ وَاِنْ كَانَ يَهُودِيًّا او نصرانيًّا“ (۲)

نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”ليس على المسلم في عبده صدقة الا صدقة الفطر“ کے عموم سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کی طرف مائل ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ کی تہذیب سے ظاہر ہے کہ انہوں نے پہلے باب قائم کیا ہے ”باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين“ اور پھر دوسرا باب قائم کیا ہے: ”باب صدقة الفطر على الحر والمملوك“ کے عنوان سے اور اس میں مملوک مطلق ذکر فرمایا مسلم سے متعین نہیں کیا (۳)۔

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کے پسے استدلال کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہاں دو شخص ہیں: ایک ”من تجب عليه الصدقة“ یعنی جس پر صدقہ ادا کرنا واجب ہے اور ایک ہے ”من تجب عنه الصدقة“ یعنی جس کی طرف سے صدقہ ادا کرنا واجب ہے، حدیث مذکور میں ”من المسلمین“ والی قید کا تعلق ”من تجب عليه الصدقة“ کے ساتھ ہے، یعنی جس پر فطرے کی ادائیگی واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے جس کی طرف سے واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کے زاوی

(۱) الحدیث اخرجه الدارقطني في سننه: ۱۵۰/۲ رقم الحديث ۵۳ کتاب زكاة الفطر وتحقیق الروایات فی التعلیق: ۳۶۷/۲۔

(۲) ویکھیے نصب الرایۃ: ۳۱۳/۲ باب صدقة الفطر۔

(۳) ویکھیے معارف السنن: ۳۰۳/۵ باب فی صدقة الفطر۔

حضرت ابن عمرؓ میں اور حافظ ابن حجرؒ نے ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافر دونوں قسم کے غلاموں کی طرف سے فطرہ ادا کرتے تھے، جبکہ یہ مسئلہ اصول ہے کہ حدیث کا راوی اعرف بمراد الحدیث ہوتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ "من المسلمین" کا تعلق "من تجب علیہ الصدقة" سے ہے، غلاموں کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ورنہ تو وہ کافر غلام سے فطرہ ادا نہ فرماتے (۴)۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صدقہ کے وجوب کا اصل سبب "رأس یمونہ ویلی علیہ ولایۃ کاملۃ" ہے۔

کیونکہ جن طرح اپنے رأس کا فطرہ دینا ضروری ہے تو اسی طرح جس رأس پر ولایت کاملہ حاصل ہو وہ بھی اپنے رأس کے حکم میں ہے اور یہ سبب عبد موجن اور کافر دونوں میں پایا جاتا ہے، کیونکہ دونوں پر آقا کو ولایت کاملہ حاصل ہے اور دونوں کی مؤنت بھی آقا پر ہے۔ رہا یہ کہ اصل وجوب غلام پر ہوتا ہے، پھر آقا اس کا تحمل کرتا ہے، لہذا غلام کا مسلمان اور اہل للوجوب ہونا ضروری ہے تو یہ اس لیے فاسد ہے کہ اگر وجوب غلام پر ہو تو اہل للوجوب ہونا ضروری ہوگا اور یہاں وجوب سے وجوب ادا ہی مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ غلام وجوب ادا کا اہل ہے، حالانکہ ادا ملک سے ہوتی ہے اور غلام کسی چیز کا مالک نہیں تو اس پر وجوب کیونکر ہو سکتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اصل وجوب غلام پر نہیں کہ آقا اس کا متحمل ہو بلکہ وجوب آقا ہی پر ہے، لہذا ابایت وجوب آقا کے لیے شرط ہے غلام کے لیے شرط نہیں، غلام صرف سبب وجوب ہے چاہے مسلم ہو یا کافر۔ چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے بارے میں دو نص ہیں، ایک تو وہ نص ہے جس میں رأس مطلق کو سبب بنایا ہے اور یہ وہ روایت ہے جس میں "من المسلمین" کی قید نہیں اور دوسری نص ہے جس میں رأس مسلم کو سبب بنایا ہے اور یہ دونوں صحیح ہیں کیونکہ اسباب میں کوئی تنافی نہیں، جیسے ملک ہے، ثراء سے بھی ثابت ہو سکتی ہے، ہبہ اور وصیت سے بھی، صدقہ اور ارث سے بھی، تو یہ سبب ملک کے اسباب ہیں اور ان میں کوئی تنافی نہیں اور اس طریقے سے احادیث میں تطبیق بھی ہو جائیگی کہ عبد کافر کی طرف سے نص مطلق سے صدقہ واجب ہوگا اور عبد مسلم کی طرف سے نص مقید سے صدقہ واجب ہوگا، لہذا مطلق مقید پر حمل نہیں ہوگا، بلکہ دونوں پر الگ الگ عمل ہوگا (۵)۔

۵۔ پانچواں اختلاف اس میں ہے کہ فطرے میں تمام اجناس میں ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے! کندم اور دوسرے اجناس کے درمیان فرق ہے؟

(۴) دیکھئے فتح الباری: ۳/۲۱۶ باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین۔

(۵) دیکھئے حمتہ الفاری: ۱۱۱/۹ باب فرض صدقۃ الفطر۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر میں گندم نصف صاع اور باقی اشیاء صاع صاع ہوگی، سفیان ثوریؒ اور ابن المبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک گندم میں بھی ایک صاع واجب ہوتا ہے (۶)۔

امام ابو حنیفہؒ کی پہنی دلیل اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ”قَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ الصَّدَقَةَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيرٍ أَوْ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ قَمْحٍ“۔۔۔۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے تحت حضرت معاویہؓ کا اثر نقل کیا ہے، جس میں آیا ہے کہ آپؐ نے مدینہ منورہ میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: اُرَى نِصْفَ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ تَعْدِلُ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ (۷) دوسری دلیل فصل ثالث کی پہلی روایت ہے جس میں آیا ہے، ”مُدَانٌ مِنْ قَمْحٍ أَوْ سِوَاهُ صَاعٌ مِنْ طَعَامٍ“ اور ظاہر ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہوں گے۔

اسی طرح نصب الراية میں عبد اللہ بن ثعلبہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں، ”خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ قَبْلَ الْفِطْرِ يَوْمَ أُبَيٍّ فَقَالَ: أَدُوا صَاعًا مِنْ بُرٍّ أَوْ قَمْحٍ بَيْنَ اثْنَيْنِ“۔۔۔ امام زیلعیؒ فرماتے ہیں: ”هَذَا سَنَدٌ صَحِيحٌ قَوِيٌّ“۔ (۸)

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال فصل اول کی دوسری روایت سے ہے جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: ”كُنَّا نَخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ“۔۔۔ اس حدیث میں لفظ طعام کو ائمہ ثلاثہ نے گندم پر محمول کیا ہے (۹) چنانچہ امام خطابیؒ فرماتے ہیں: طعام سے گندم مراد ہے کیونکہ باقی چیزوں کا ذکر علیحدہ ہے (۱۰)۔

حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ”طعام“ سے مراد گندم نہیں کیونکہ عہد رسالت میں لفظ طعام کا اطلاق گندم کو چھوڑ کر دوسری اجناس پر ہوتا تھا، وجہ یہی تھی کہ اس دور میں گندم بہت کم تھا اس وقت گندم لوگوں کی عام غذا نہیں تھی بلکہ ”طعام“ سے مراد جوار یا باجرہ وغیرہ ہے، چنانچہ خود ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے: ”قَالَ أَبُو سَعِيدٍ كَانَ طَعَامُنَا الشَّعِيرَ وَالزَّبِيبَ وَالْأَقِطَ وَالْتَمْرَ“ (۱۱)۔

(۶) تفصیل مذاہب کے سبب دیکھیے معارف السنن: ۳۰۵/۵ و قول ابن المبارکؒ والثوریؒ مذکور فی الترمذی: ۱۳۶/۱ باب فی صدقة الفطر۔

(۷) دیکھیے العرفاء: ۱۶۲/۳۔

(۸) دیکھیے نصب الرایۃ: ۳۰۶/۲ باب صدقة الفطر۔

(۹) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۳۱۴/۱ باب زکوة الفطر۔

(۱۰) دیکھیے معالم السنن: ۲۱۸/۲ باب کم یؤدی فی صدقة الفطر۔

(۱۱) دیکھیے صحیح البخاری: ۲۰۴/۱ باب الصدقة قبل العيد۔

نیز قاضی شوکانی "تیل الاوطار" میں لکھتے ہیں کہ "کُنَّا نَخْرِجُ" کے الفاظ یہ چاہتے ہیں کہ وہ از خود صاع نکالتے تھے، نبی علیہ السلام نے گندم کا صاع نکالنے کا حکم نہیں دیا اور نہ ابو سعیدؓ نے حضور علیہ السلام کی اطلاع کا ذکر کیا ہے (۱۲)۔



بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ

عن أنس قال مرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَمْرَةٍ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ لَوْلَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ تَكُونُوا مِنَ الصَّدَقَةِ لَا كَتَبْتُهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۳)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا راستے میں ایک کھجور کے پاس سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس کے صدقے کی کھجور ہونے کا خوف نہ ہوتا تو میں اس کو کھا لیتا۔

اس پر اتفاق ہے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں اور بنو ہاشم سے مراد، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل، آل حارث بن عبدالمطلب اور ان کے موالی ہیں۔

حارث اور حضرت عباسؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہیں اور باقی تینوں آپ کے چچا ابوطالب کے بیٹے ہیں ائمہ اربعہ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ان حضرات کی اولاد کو صدقہ واجبہ زکوٰۃ، نذر، کفارہ وغیرہ دینا جائز نہیں، البتہ ان کے موالی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور قول صحیح میں امام شافعیؒ کی رائی یہ ہے کہ موالی کا بھی وہی حکم ہے جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موالی کا حکم وہی نہیں بلکہ ان کو دینا جائز ہے (۱۴)۔

(۱۲) دیکھیے ذیل الاوطار: ۲۰۶/۳ باب زکاة الفطر۔

(۱۳) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۲۷۱/۱ کتاب البیوع باب ما یبترز من الشبهات و مسلم فی صحیحہ: ۲۳۳/۱ باب نہر

الزکوٰۃ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو داؤد فی سننہ: ۱۲۲/۲ باب الصدقة علی منی ہاشم رقم الحدیث ۱۶۵۱۔

(۱۴) دیکھیے معارف السنن: ۲۶۵/۵ و کذا شرح النووی علی صحیح مسلم: ۲۳۳/۱ باب تحریم الزکوٰۃ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

سیدوں کو زکوٰۃ دینے کی حرمت پر متعدد احادیث ہال ہیں، بطور نمونہ چند یہ ہیں: سنن نسائی میں
 حضرت ربیعہ کی روایت ہے جس کے آخر میں یہ جملہ ہے:

”فَقَالَ لَنَا إِنَّ هَذِهِ الصَّدَقَاتُ إِنَّمَا هِيَ أَوْ سَاخُ النَّاسِ وَإِنَّمَا لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ وَلَا لِأَلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (۱۵)

اسی طرح سنن ترمذی میں حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے آخر میں آتا ہے:

”فَقَالَ إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لَنَا وَإِنَّمَا مَوَالِي الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ“ (۱۶) کنز العمال میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے فرماتے ہیں:

”اصْبِرُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ يَا بَنِي بَاشِيمَ فَإِنَّمَا الصَّدَقَاتُ غَسَالَاتُ النَّاسِ“ (۱۷)۔

اور صحیح مسلم شریف میں ایک لمبی حدیث کے درمیان یہ جملہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا يَنْبَغِي لِمُحَمَّدٍ وَلَا لِأَلِ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا هِيَ أَوْ سَاخُ النَّاسِ“ (۱۸)۔

بعض حضرات کو اس سے دھوکہ ہوتا ہے کہ چونکہ پہلے حضرات سادات کو خمس ملتا تھا، اس لیے مدقات واجبہ کا دینا صحیح نہیں تھا لیکن اب تو خمس نہیں ملتا لہذا مساکین سادات کو زکوٰۃ یا کوئی اور صدقہ واجبہ دینا جائز ہونا چاہیے چنانچہ ابو عصمہ کی روایت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہی ہے کہ بیت المال سے حصہ (خمس الخمس) نہ ملنے کی وجہ سے سادات کو زکوٰۃ لینا جائز ہے اور امام ٹھکانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ سادات کو زکوٰۃ لینا جائز نہیں ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے (*)۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ امداد الفتاویٰ میں فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ خمس مائط ہوا لہذا زکوٰۃ جائز ہونی چاہیے، یہ غلط ہے اس لیے کہ ایک تو یہ قیاس فی مقابلۃ النص ہے اور پھر قیاس خود بھی تام نہیں، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمت صدقہ کی علت اس کا اوساخ الناس میں سے ہونا بتایا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ خمس اس کے عوض میں مل رہا ہے اور جب خمس کی تقویض حرمت کی علت نہیں تو خمس کے ارتقاء سے حرمت کا ارتقاء بھی نہیں ہوگا۔ (*)

(۱۵) الحدیث اخر حد السانی فی سننہ ۳۶۶/۱ باب استعمال آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الصدقۃ۔

(۱۶) الحدیث اخر جد الترمذی فی سننہ ۱۴۲/۱ باب فی کراہیۃ الصدقۃ للنسب صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۱۷) الحدیث اخر حد العلامة علاء الدین فی کنز العمال ۳۵۳/۶ رقم الحدیث ۱۶۵۰۵۔

(۱۸) الحدیث اخر حد مسلم فی صحیحہ ۵۳/۲ کتاب الزکاة باب ترک استعمال آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الصدقۃ رقم الحدیث ۱۶۶۔

(*) دیکھیے فتح القدیر ۲/۲۶۲ و میرانی الفلاح ص ۲۰: ۷۲۱۰۷۲۔
 (*) امداد الفتاویٰ ۲/۲۸ کتاب الزکاة۔

بلکہ اصل علت حرمت صدقات کا ”غُسَالَةُ الْأَيْدِي“ اور ”أَوْسَاخُ النَّاسِ“ ہونا ہے۔

چنانچہ امام ابوبکر الجصاص الرازی الحنفی فرماتے ہیں: ”فَلَيْسَ اسْتِحْقَاقُ سَهْمٍ مِنَ الْخُمْسِ أَصْلًا لِتَحْرِيمِ الصَّدَقَةِ (علی بنی ہاشم) لِأَنَّ الْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ يَسْتَحِقُّونَ سَهْمًا مِنَ الْخُمْسِ وَلَوْ تَحَرَّمَ عَلَيْهِمُ الصَّدَقَةُ فَذَلَّ عَلَى أَنْ اسْتِحْقَاقُ سَهْمٍ مِنَ الْخُمْسِ لَيْسَ بِأَصْلٍ فِي تَحْرِيمِ الصَّدَقَةِ (۱۹) علی بن ہاشم“ اور ظاہر ہے کہ صدقات سے اوساخ الناس ہونا دور نہیں ہوا لہذا قیامت تک سادات کے لیے جائز نہیں، اس لیے کہ اصل ہر حکم میں یہ ہے کہ جب تک علت باقی ہوگی حکم بھی باقی ہوگا، چنانچہ فتح الملہم میں علامہ عثمانی فرماتے ہیں: ”وَالْأَصْلُ فِي كُلِّ حَكْمٍ أَنْ يَبْقَى مَا دَامَتِ الْعِلَّةُ بَاقِيَةً“ (۲۰) اور مجموعہ فتاویٰ مولانا عبدالحی فرماتے ہیں: ”إِنَّ الْحَكْمَ إِذَا ثَبَتَ بِعِلَّةٍ فَمَا بَقِيَ شَيْءٌ مِنْ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ بَقِيَ الْحَكْمُ بَقَائِهِ“ کہ جب کوئی حکم دلیل و علت سے ثابت ہو تو جب تک وہ علت باقی ہوگی حکم بھی باقی رہے گا (۲۱)۔



بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الْمَسْأَلَةُ وَمَنْ تَحِلُّ لَهُ

الفصل الثانی

﴿وَمَنْ﴾ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْأَلُهُ فِي وَجْهِهِ خُوشٌ أَوْ خُدُوشٌ أَوْ كُدُوحٌ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا يُغْنِيهِ قَالَ خَيْرُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهُمَا مِنَ الذَّهَبِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالْإِسْمَاعِيلِيُّ (۱)

(۱۹) دیکھیے احکام القرآن للجصاص: ۱۳۳/۳ باب ذوی القربى الذين تحرم عليهم الصدقة۔ بذیل آیت (انما الصدقات للفقراء.....)۔

(۲۰) دیکھیے فتح الملہم: ۳۸۵/۲۔ اول کتاب الجمعة۔

(۲۱) دیکھیے مجموعۃ الفتاویٰ لعبدالحی: ۳۸۲/۱۔

(۲۲) الحدیث اخر جہ ابوداؤد فی سننہ: ۱۱۶/۲ باب من يعطى الصدقة وحد الغنى رقم الحدیث ۱۶۲۶ والترمذی فی سننہ: ۳۰/۳ باب من تحل

له الزکوة رقم الحدیث ۶۵۰ والنسائی فی سننہ: ۳۶۳/۱ حد الغنى وابن ماجه فی سننہ: ۵۸۹/۱ باب من سال عن ظهر غنى ۱۸۳۰ والدارمی فی سننہ

۳۷۲/۱ باب من تحل له الصدقة رقم الحدیث ۱۶۳۰۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو آدمی غنا کے باوجود لوگوں سے سوال کرے گا، جب وہ قیامت کے دن آئے گا تو اس کا سوال اس کے چہرے میں تین قسم کے زخموں کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ جب آپ سے مانگی (غنی کرنے والی شئی) کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا پچاس درہم یا اس کی قیمت کے برابر سونا۔ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے البحر الرائق میں غنی کی تین اقسام ذکر کی ہیں:

❶ نصاب نامی کا مالک ہو اور وہ ایک ہی جنس سے ہو۔

❷ بقدر نصاب اس کے پاس مال ہے اور وہ ضروریات اُصلیہ سے زائد ہے، لیکن نامی نہیں۔

❸ تیسرا وہ شخص جو مالک نصاب تو نہیں، لیکن ضروریات اُصلیہ پوری ہو رہی ہوں۔ پہلے کا حکم یہ ہے کہ زکوٰۃ، قربانی اور صدقۃ الفطر اس پر واجب ہے اور زکوٰۃ لینا اس کے لیے جائز نہیں۔ دوسرے کا حکم یہ ہے کہ زکوٰۃ تو اس پر واجب نہیں البتہ فطرہ دینا اور قربانی کرنا واجب ہے اور زکوٰۃ لبا بھی اس کے لیے حرام ہے۔ اور تیسرے پر کچھ بھی واجب نہیں اور زکوٰۃ لینا اس کے لیے جائز ہے، لیکن مانگنا اور سوال کرنا جائز نہیں (۲۲)۔

حدیث مذکور میں ”مایغنیہ“ میں غنی کی یہی تیسری صورت مراد ہے لیکن ”مایغنیہ“ کی مقدار کی فقہین میں روایات اور اقوال فقہاء متردد ہیں۔ چنانچہ ”کنز الدقائق“ میں ”باب المصروف“ کے آخر میں ”قوت یوم وليلة“ والے کے لیے سوال ناجائز قرار دیا ہے (۲۳)۔

اور ابن قدامہؒ نے ”المغنی“ میں دو روایتیں ذکر کی ہیں:

❶ ایک یہ کہ پچاس درہم کا مالک ہو اور ❷ دوسری یہ کہ اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے کفایت نفی ہو اور محتاج نہ ہو اگر محتاج ہو تو پھر اس کے لیے سوال جائز ہے اگرچہ صاحب نصاب کیوں نہ ہو تو گویا کہ اصل اعتبار احتیاج کا ہے (۲۴)۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”قوت یوم وليلة“ اس آدمی کے حق میں ہے جو صاحبِ نیاز نہ ہو اور پچاس درہم اس کے حق میں ہے جو صاحبِ عیال ہو (۲۵)۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس کی

(۲۲) ذکرہ النوری، ملخصاً فی المعارف: ۲۵۶/۵، نقلاً عن البحر الرائق: ۲۳۰/۲ - ۲۵۰۔

(۲۳) ولفصل فی البحر الرائق: ۲۵۰/۲ باب المصروف۔

(۲۴) وکتاب المغنی لابن قدامة: ۲۶۶/۲، مسألة ۱۷۸۷۔

(۲۵) وکتاب المعارف: ۲۵۸/۵، باب من تحل له الزکاة۔

ضرورت اُصلیہ پوری ہو رہی ہوں اور مسلج نہ ہو اس کے لیے سوال کرنا بجا تر ہے، البتہ اس کی مقدار متعین نہیں کی جاسکتی، کیونکہ ہر شخص کی ضرورت اور حالت مختلف ہوتے ہیں، کسی کی ضرورت تینوں مقداروں پوری ہوتی ہیں کسی کی زیادہ سے، اسی وجہ سے اس باب کی احادیث میں مقداریں مختلف آ رہی ہیں، کبار مفسرین کے احوال مختلف ہوتے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطب کی حالت دیکھ کر اس کے مناسب مقدار غنی کی تعیین فرمادی۔

وَفِي رَجُلٍ خُشْوٍ أَوْ خُلُوشٍ أَوْ كُدُوشٍ بَضِيعَةٍ أَوْ إِثْلِهَا

مادعی تیسری رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تینوں الفاظ خاص خدش اور کدرج کی جمع ہیں اور یہ حد قریب المعنی ہیں بایں غور کہ ان سب کے معنی کا حاصل ”زخم“ اور علامت ہے، گویا حدیث میں لفظ ”زخم“ راوی کا شک ظاہر کرتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں میں سے کوئی ایک لفظ ارشاد فرمایا ہے (۲۷)

جسہ علامہ تورپٹٹی اور قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ متباہن المعنی ہیں اور روایت میں لفظ ”زخم“ ترویج کے لیے ہے شک کے لیے نہیں، تینوں الگ الگ انواع ہیں چنانچہ ”خدش“ کے معنی ہیں ٹکرنے کے ذریعہ کھال چھیننا، ”خمش“ کے معنی ہیں ناخن کے ذریعہ کھال چھیلنا اور ”کدرج“ کے معنی ہیں دانوں کے ذریعہ کھال اتارنا۔ گویا کہ سائنس کے تفاوت احوال کی طرف اشارہ ہے جتنا سوال کرے گا اس مقدار زخم اور نشان اس پر آئے گا تاکہ قیامت کے دن لوگ اس کو پہچان سکے (۲۸)۔

﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾

كتاب الصوم

كتاب الصوم ايك نظر میں

١٨٨ - ١٩٣	باب رؤیة الهلال
١٩٣ - ١٩٨	باب (فی مسائل متفرقة من كتاب الصوم)
١٩٩ - ٢١٢	باب تنزیه الصوم
٢١٢ - ٢١٦	باب صوم المسافر
٢١٧ - ٢٢٠	باب القضاء
٢٢١ - ٢٢٥	باب صیام التطوع
٢٢٦ - ٢٢٩	باب (فی الافطار من التطوع)
٢٢٩ - ٢٣١	باب لیلة القدر
٢٣٢ - ٢٣٧	باب الاعتکاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب الصوم

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ فَتُفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ وَغُلِقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ وَسُلْسِلَتِ الشَّيَاطِينُ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِحَتْ أَبْوَابُ الرَّحْمَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱) -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب ماہ رمضان شروع ہوتا ہے تو آسمان کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ جنت کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں اور دوزخ کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں، نیز شیاطین کو قید کر دیا جاتا ہے، اور ایک روایت کے الفاظ (آسمان کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں کی بجائے) یہ ہیں کہ رحمت کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں۔“

(۱) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۵) فی کتاب الصوم، باب هل یقال رمضان او شهر رمضان ومن رای کلموا سعا۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۳۶) فی کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان۔ والنسائی (ج ۱ ص ۲۹۸) فی کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۳۷) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی فضل شهر رمضان۔ وابن ماجه (ص ۱۱۸-۱۱۹) فی ابواب ما جاء فی الصیام، باب ما جاء فی فضل شهر رمضان۔ ومالك (ص ۲۵۵) فی کتاب الصیام، باب جامع الصیام۔

صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی

صوم کے لغوی معنی ہیں: الامساک مطلقاً یعنی مطلقاً رکنا، اور اصطلاح شرع میں صوم کہتے ہیں: الامساک عن المفطرات الثلاثة (ای الاکل والشرب والجماع) مع النية من طلوع الفجر الى غروب الشمس۔ یعنی طلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزہ کی نیت کے ساتھ مفطرات ثلاثہ یعنی کھانے، پینے اور جماع سے رکے رہنا۔

صوم کی فرضیت

قرآن مجید، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع سے فرضیت صوم شہر رمضان ثابت ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۲)۔ اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: بنی الاسلام علی خمس (و ذکر فیہا الصوم) (۳)۔

ایسا ہی آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: ایہا الناس اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم (۴)۔ اور جہاں تک تعلق ہے اجماع کا تو اس بارے میں ائمہ میں سے کسی سے اختلاف منقول نہیں ہے (۵)۔

روزہ کب فرض ہوا؟

ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت تحویل قبلہ کے بعد ہجرت کے دوسرے سال شعبان کے مہینہ میں ہوئی (۶)۔

(۲) سورۃ البقرۃ، رقم الایۃ: ۱۸۳۔

(۳) دیکھیے بخاری: ج ۱/ ص ۶۔

(۴) دیکھیے مسند احمد: ج ۵/ ص ۲۶۲۔

(۵) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ج ۱/ ص ۲۸۳۔

(۶) مرقات: ج ۲/ ص ۲۲۹۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس سے پہلے کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟ چنانچہ حنفیہ اس بارے میں کہتے ہیں کہ صیام رمضان سے پہلے یوم عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے، بعد میں ان روزوں کی فرضیت صیام رمضان سے منسوخ ہو گئی، اب ان کا صرف استحباب باقی ہے (۷)۔
جبکہ حضرات شوافع کہتے ہیں کہ اس سے پہلے کوئی روزہ فرض نہیں تھا (۸)۔

فتحت ابواب السماء

روایات میں جو یہ الفاظ آتے ہیں: ”فتحت ابواب السماء و فتحت ابواب الجنة“ یہ کنایہ ہے نزولِ رحمت سے اور نزولِ رحمت کی مختلف صورتیں ہیں، کثرتِ توفیق طاعت، تضعیفِ اجرو ثواب اور لیلۃ القدر کا عطاء کیا جاتا۔

وغلقت ابواب جہنم و سلسلت الشیاطین

یہ بھی اسی رحمت کے مقتضیات میں سے ہے، چونکہ صوم کی وجہ سے خواہشاتِ نفس پر قابو حاصل ہو جاتا ہے، اس لیے معاصی میں کمی اور نیکیوں کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ بعض لوگ شر رمضان میں بھی کبائر کے مرتکب پائے جاتے ہیں، حالانکہ شیاطین کو مقید کر دینے کے بعد ارتکابِ کبیرہ نہیں ہونا چاہیے تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ارتکاب یا تو نفسِ امارہ کی وجہ سے ہے، یا شیاطینِ الانس اس کا سبب ہوتے ہیں، یا یہ کہیے کہ بعض روایات میں یہ آیا ہے: ”وسلسلت مردۃ الشیاطین“ یعنی وہ شیاطین جو اپنی جماعتوں میں سرکش اور سرغنہ ہوتے ہیں وہ مقید کیے جاتے ہیں، اس لیے ہو سکتا ہے کہ دوسرے شیاطین اس کا سبب ہوتے ہوں۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ سلسلہ قید و بند کا ان شیاطین کے لیے مخصوص ہے جو خبریں معلوم کرنے کے لیے آسمانوں کی طرف جانا چاہتے ہیں، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حدیث کا مقصد شر رمضان کی نفیست اور نزولِ رحمت کی زیادتی اور مقتضیاتِ معصیت کا اضمحلال بیان کرنا ہے، مدورِ معصیت کی بالکلیہ نفی مراد نہیں ہے (۹)۔

(۱) دیکھئے معارف السنن ج ۵/ ص ۳۲۳۔
(۱۱) دیکھئے فتح الباری ج ۳/ ص ۱۰۲۔
(۹) التعلیق المسبیح ج ۲/ ص ۳۶۹۔

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ گناہ کا خارجی سبب جو شیاطین ہیں ان کو بند کر دیا جاتا ہے، لیکن داخلی سبب جو اثر شیطانی ہے، وہ اثر گیارہ ماہ محبت شیاطین کے سبب سے انسان کے اندر داخل ہوتا ہے وہ گناہ کرتا ہے۔



﴿وَعَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَنَّةِ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابٍ مِنْهَا بَابٌ يُسَمَّى الرِّيَّانَ لَا يَدْخُلُهُ إِلَّا الصَّائِمُونَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۹*)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنت کے آٹھ دروازے ہیں، جن میں سے ایک دروازے کا نام ”ریان“ ہے، اس دروازے سے صرف روزہ دار ہی داخل ہوں گے۔“

جنت کے آٹھ دروازوں میں سے ایک دروازے کا نام ریان ہے جو مختص ہے صائمین کے لیے، یعنی وہ لوگ جن کی طبیعت پر روزہ کا زیادہ غلبہ ہو، فرائض اور واجبات کی ادائیگی کے بعد ان کا زیادہ تر میلان نفل روزوں کی طرف ہو تو ایسے لوگ اس دروازے سے داخل ہوں گے، اور یہ باب الریان صائمین کی حالت کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ یہ مشتق ہے ری سے جس کے معنی سیرابی کے آتے ہیں (۱۰) اور روزہ دار کو پیاس کے غلبے کی وجہ سے سیرابی کی ضرورت ہوتی ہے۔



﴿وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ

يُضَاعَفُ الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعٍ مِائَةٍ ضِعْفٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ يَدَعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِ لِي لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ فَرْحَةٌ عِنْدَ فِطْرِهِ وَفَرْحَةٌ عِنْدَ إِقَاءِ رَبِّهِ وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

(۹*) الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۵۳) في كتاب الصوم، باب الريان للصائمين و (ص ۳۶۱) في كتاب بدء الخلق، باب صفة أبواب الجنة - ومسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) في كتاب الصيام، باب فضل الصيام - والنسائي (ج ۱ ص ۳۱۲) في كتاب الصيام، باب فضل الصيام - والترمذي (ج ۱ ص ۱۵۹) في أبواب الصوم، باب ما جاء في فضل الصوم - وابن ماجه (ص ۱۱۸) في أبواب ما جاء في الصيام، باب ما جاء في فضل الصيام - (۱۰) التعلیق المسبیح: ج ۲ ص ۲۶۰۔

وَالصَّيَامُ جَنَّةٌ وَإِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمٍ أَحَدِكُمْ فَلَا يَرِفْثُ وَلَا يَصْنَعُ فَإِنْ سَابَهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي أُمْرٌ صَائِمٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۰*)۔

”سرور کائنات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بنی آدم کے ہر نیک عمل کا ثواب زیادہ کیا جاتا ہے بایں طور کہ ایک نیکی کا ثواب دس سے سات سو گنا تک ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مگر روزہ کہ وہ میرے ہی لیے ہے اور میں ہی اس کا اجر دوں گا (کیونکہ روزہ دار) اپنی خواہش اور اپنا کھانا صرف میرے ہی لیے چھوڑتا ہے، روزہ دار کے لیے دو خوشیاں ہیں ایک خوشی تو روزہ کھولنے کے وقت اور دوسری خوشی اپنے پروردگار سے ملاقات کے وقت، یاد رکھو روزہ دار کے منہ کی بُو اللہ کے نزدیک مُشک کی خوشبو سے زیادہ لطیف اور پسندیدہ ہے، اور روزہ سپر ہے (کہ اس کی وجہ سے بندہ دنیا میں شیطان کے شر و فریب سے اور آخرت میں دوزخ کی آگ سے محفوظ رہتا ہے) لہذا جب تم میں سے کوئی شخص روزہ دار ہو تو وہ نہ فحش باتیں کرے اور نہ یہودگی کے ساتھ اپنی آواز بلند کرے اور اگر کوئی (نادان جاہل) اُسے برا کہے یا اُس سے لڑنے جھگڑنے کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ وہ کہہ دے ”میں روزہ دار ہوں“۔

ایک سوال اور اس کے جوابات

سوال یہ ہے کہ تمام عبادات اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ ہی اس پر جزا عطاء فرماتے ہیں تو پھر صوم کے متعلق خاص طور پر یہ کیوں فرمایا: ”الصوم لی وانا اجزی بہ“۔
علماء کرام نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں: ایک یہ کہ صوم کی یہ خصوصیت یا تو اس لیے ہے کہ اس میں ریاء کا کوئی دخل نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ کے علاوہ صرف روزہ دار کو ہوتا ہے اور دوسرے لوگوں کی نگاہوں سے روزہ پوشیدہ ہوتا ہے، برخلاف دوسری عبادتوں کے کہ ان میں یہ وصف نہیں ہے۔

یا یہ مطلب ہے کہ ”الصوم احب العبادات الیّ وانا اجزی بہ یعنی انا منفرد بعلم اجرہ و ثوابہ بخلاف غیرہ من العبادات فانہ قد یطلع علیہا غیری“۔ یعنی یہ کنایہ ہے کثرت اجر و ثواب سے باین طور کہ

(۱۰*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۲۵۳) فی کتاب الصوم، باب فضل الصوم و (ص ۲۵۵) باب هل یقول انی صائم اذا شتم۔ و مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) فی کتاب الصیام، باب فضل الصیام۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۱۰) فی کتاب الصیام، باب فضل الصیام۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۲) فی کتاب الصیام، باب الغیۃ للصائم۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۵۹) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی فضل الصوم۔ و ابن ماجہ (ص ۱۱۸) فی ابواب ما جاء فی الصیام، باب ما جاء فی فضل الصیام۔ و مالک (ص ۲۵۳ - ۲۵۵) فی کتاب الصیام، باب جامع الصیام۔

دوسری عبادات کے اجر و ثواب پر لوگ مطلع ہوتے ہیں جیسا کہ یہاں حدیث میں فرمایا گیا ہے ”یضعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مائة ضعف“ مگر صوم کے اجر و ثواب کی مقدار کی تحدید و تعیین نہیں کی گئی ہے۔ صرف اتنا فرمایا ”وانا اجزی بہ“ کہ میں ہی اس کا اجر و ثواب عطا کروں گا مطلب یہ ہے کہ بغیر تعیین مقدار کے بہت زیادہ عطا کروں گا۔

یہ کہا جائے کہ اضافت محض شرافت کے لیے ہے ورنہ تو تمام عبادات اللہ ہی کے لیے ہیں، جیسا کہ تمام بیوت اللہ ہی کے لیے ہیں، لیکن شرافت و کرامت خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا گیا ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ترک اکل و شرب اور جماع کی وجہ سے صائم کو حق تعالیٰ کے ساتھ زیادہ مناسبت و مشابہت حاصل ہو جاتی ہے باین طور کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کھانے پینے سے منزہ ہے اسی طرح وہ بھی دن میں اپنے آپ کو دنیاوی خواہشات و علائق سے دور رکھتا ہے اس لیے ”الصوم لی“ کہا گیا ہے (۱۱)۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ روزہ ایسی عبادت ہے جو غیر اللہ کے لیے نہیں رکھا گیا برخلاف دوسری عبادتوں کے کہ وہ غیر اللہ کے لیے بھی اختیار کی گئی ہیں۔

وانا اجزی بہ

وانا اجزی بہ میں ”اُجْزِی“ کو معروف پڑھیں تو مطلب ہے کہ میں ہی روزے کا بدلہ دوں گا اور اگر ”اُجْزِی“ کو مجہول پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ میں خود روزے کے سبب روزے دار کے لیے ہوں گا، میری خصوصی رضا اس کو حاصل ہوگی جو حق تعالیٰ شانہ کی تمام نعمتوں میں نہایت ہی عظیم الشان نعمت ہے۔

ولخلوف فم الصائم

خلوف روز دار کے منہ کی بو کو کہا جاتا ہے جو خلوفِ معدہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔

ایک شبہ اور اس کے جوابات

شبہ یہ ہوتا ہے کہ خوشبو سونگنے کے لیے حاسہ شامہ کی ضرورت ہے جو بلاشبہ ایک صفت ہے جو حیوانات میں پائی جاتی ہے، حق تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے پھر ”اطیب عند اللہ من ریح المسک“

باب رؤیة الهلال

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْبِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۳۴) -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (شعبان کی تیسویں تاریخ کو رمضان کی نیت سے) روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اسی طرح روزہ اس وقت تک ختم نہ کرو جب تک کہ (عید کا) چاند نہ دیکھ لو، لہذا (تیسویں شب یعنی انتیسویں تاریخ کو) اگر چاند نظر نہ آئے تو اس کا اعتبار کرو (یعنی اس مہینہ کو تیس دن کا سمجھ لو) ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ آپؐ نے فرمایا مہینہ کبھی انتیس رات کا بھی ہوتا ہے اس لیے جب تک چاند نہ دیکھ لو (رمضان کی نیت سے) روزہ نہ رکھو اور اگر انتیس تاریخ کو ابر وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرو (یعنی تیس دن کا مہینہ سمجھو)۔“

(۱۳۴) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) فی کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا“ - ومسلم (ج ۱ ص ۳۳۶) فی کتاب الصیام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال - والنسائی (ج ۱ ص ۳۰۱) فی کتاب الصیام، باب ذکر الاختلاف علی الزهري، وباب ذکر اختلاف علی عبيد الله بن عمر فی هذا الحديث - وابوداود (ج ۱ ص ۳۱۶) فی کتاب الصیام، باب الشهر یكون تسعاً وعشرين - وابن ماجه (ص ۱۱۹) فی ابواب ماجه فی الصیام، باب ماجاء فی ”صوم الرویة وافترو الرویة“ - و مالک (ص ۲۲۵) فی کتاب الصیام، باب ماجاء فی رؤیة الهلال -

رویت ہلال

اگر مطلع صاف ہو تب تو جماعت کثیرہ یا دو ثقہ اور معتبر افراد کی شہادت رویت ہلال رمضان کے لیے ضروری ہے؛ اور اگر مطلع غبار آلود یا ابر آلود ہو تو امام اعظم ابو حنیفہؒ کے ہاں ایک عادل کی گواہی بھی رویت ہلال کے لیے معتبر ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک صحیح قول کے مطابق اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مطلع صاف ہو یا نہ ہو بہر حال ایک آدمی کی گواہی بشرطیکہ عادل ہو مقبول ہے۔

اور امام مالکؒ مطلقاً ایک آدمی کی گواہی معتبر نہیں مانتے اگرچہ عادل ہو (۱۵)۔

ولا تفطروا حتی تروہ

یعنی رمضان کے روزے ختم مت کرو جب تک کہ شوال کے چاند کا ثبوت نہ ہو، اور ہلال شوال کے ثبوت کے سلسلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ دو ثقہ اور معتبر سے کم کی شہادت معتبر نہیں ہے، کم از کم دو عادل گواہ ہونے چاہئیں (۱۶)۔



﴿وَعَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرُ أَعِيدَ لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ﴾ (۱۶*)۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عید کے دونوں مہینے یعنی رمضان اور ذوالحجہ ناقص نہیں ہوتے۔“

(۱۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۲/ص ۳۶۶ - نیز دیکھیے المغنی لابن قدامة: ج ۳/ص ۴۶۔

(۱۶) التعلیق الصبیح: حوالہ بالا۔

(۱۶*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) فی کتاب الصوم، باب شهر اعيد لا ينقصان - ومسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) فی کتاب الصیام، باب بیان معنی قوله صلى الله عليه وسلم ”شهر اعيد لا ينقصان“ - و ابو داود (ج ۱ ص ۲۱۸) فی کتاب الصیام، باب الشهر يكون تسعا وعشرين - والترمذی (ج ۱ ص ۱۳۸) فی ابواب الصوم، باب ما جاء شهر اعيد لا ينقصان۔

ایک سوال اور اس کے جوابات

سوال یہ ہے کہ رمضان کو عید کیسے کہا گیا، حالانکہ عید تو شوال میں ہوتی ہے، اشرم نے اس سوال کے دو جواب دیے ہیں: ایک یہ کہ چونکہ شوال کا چاند رمضان کے آخری دن زوال کے بعد طلوع ہوتا ہے اس لیے رمضان کو شرعی عید کہا گیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ عید صوم رمضان کے قریب ہوتی ہے اس قرب کی وجہ سے رمضان کی طرف نسبت کر دی (۱۷)۔

شہر اعیاد لا ینقصان

پھر اس حدیث کی تاویل میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، بعض نے کہا اس سے مراد نقصان فی العدد کی نفی ہے، یعنی دو مہینے ایک سال میں آتے ہیں، یہ نکتہ تو ہرگز نہیں ہو سکتا، البتہ علی طریق الاغلب والاكثر کہا جاسکتا ہے، یعنی بالعموم یہ دونوں مہینے ایک سال میں آتے ہیں، بعض نے کہا اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں ایک سال میں تیس دن کے ہوتے ہیں۔

بعض نے کہا کہ "لا ینقصان اجر او ثواب او ان نقص احدهما او كلاهما فی العدد" یعنی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہو گئے اگرچہ عدد کے اعتبار سے کم ہو جائیں۔

بعض نے کہا کہ "لا ینقصان فی الفضیلة" یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ ہے کہ عید و الحجہ اگرچہ عدد کے اعتبار سے شہر رمضان کے برابر نہیں ہے، مگر اس کی فضیلت بھی مثل شہر رمضان افغانا مضاعفہ ہے۔

بعض نے کہا "لا ینقصان فی الاحکام" یعنی احکام دونوں مہینوں کے کامل ہیں ناقص نہیں ہیں اگرچہ مہینہ آتے ہیں، کیونکہ رمضان میں صوم اور ذوالحجہ میں حج ہے اور دونوں کے احکام کامل ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بطور پیشین گوئی کے ایک خاص سال سے متعلق تھا اس کا تعلق تمام سالوں سے نہیں ہے (۱۸)۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أنتصف شعبان فلا

(۱۷) دیکھئے حاشیہ الفارسی ج ۱۰ ص ۲۸۵۔

(۱۸) دیکھو اقوال امہ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے نفع الباری ج ۴ ص ۱۲۵۔

قَصُومُوا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهَ وَالدَّارِمِيُّ (۱۸*)۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب شعبان کا آدھا مہینہ گزر جائے تو روزے نہ رکھو۔“
اسی طرح ابوہریرہؓ کی فصل اول کی روایت ہے، اس میں فرمایا گیا ہے: ”لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ كَانَ يَصُومُ صَوْمًا فَلْيَصُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ“۔
ان ارشادات کا مقصود بربناء شفقت اور رافت یہ ہے کہ صیام رمضان کے لیے نشاط میں فتور نہ آنے پائے۔

بعض حضرات نے ان روایات کو منسوخ کر دیا ہے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بڑی ہی عجیب توجیہ فرمائی ہے (۱۹) فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں غلو اور تجاوز کا رواج ہو گیا تھا اور یہ اللہ کے دین میں تحریف ہے اور یہ تحریف کبھی تو کما زیادتی کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی کیفاً ہوتی ہے، کما زیادتی کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ”لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ“ اسی طرح صوم یوم الفطر اور صوم یوم الشک سے منع فرمایا، اس لیے کہ ان روزوں میں اور صوم رمضان میں کوئی فصل نہیں ہے، ہو سکتا ہے تعمق پسند لوگ انہیں ست بنالیں اور بعد میں آنے والے لوگ اسے مستقل ست سمجھنے لگیں گے اور ظاہر ہے یہ اللہ کے دین میں تحریف ہے۔

اور کیفاگی مثال جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منع فرمانا صوم وصال سے، اسی طرح ”لا یزال امتی بخیر ما عجلوا الفطر“ فرمایا، اور ”تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السُّحُورِ بَرَكَهٌ“ فرمایا، ایسے ہی تاخیر سحر کی ترغیب بھی دی ہے، ان سب کا منشاء یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے جو حدود مقرر کی ہیں ان میں کہیں زیادتی اور کمی نہ ہونے پائے، جب احتمال غلو ختم ہو گیا تو اب نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔



❦ وعن ❦ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي بُشِّرَ فِيهِ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ۔

(۱۸*) الحديث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱۹) في كتاب الصيام باب ما جاء في كراهية ذلك۔ والترمذي (ج ۱ ص ۱۵۵) في أبواب الصوم باب ما جاء في كراهية الصوم في النصف الثاني من شعبان لحال رمضان۔ وابن ماجه (ص ۱۱۹) في أبواب ما جاء في الصيام باب ما جاء في النهي أن يتقدم رمضان بصوم إلا من صام صوماً فوافقه۔ والدارمي (ج ۲ ص ۲۹) في كتاب الصوم باب النهي عن الصوم بعد انقضاء شعبان۔
(۱۹) رخصه حجة الله البالغة (ج ۲ ص ۵۱-۵۲)۔

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَأَبْنُ مَاجَهَ وَالْذَّارِمِيُّ (۱۹*)۔

”حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے ”یوم الشک“ کو روزہ رکھا اس نے ابواہاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی“۔

صوم یوم شک

یوم شک شعبان کی تیس تاریخ کو کہتے ہیں۔ فقہاء کرام نے خواص کے لیے یعنی ان لوگوں کے لیے جو اس حقیقت سے واقف ہوں کہ عدم رؤیت اور عدم شہادت کے وقت اگر تیس تاریخ کا روزہ رکھا گیا تو وہ نفل ہوگا، نفل روزہ رکھنے کی اجازت دی ہے، لیکن اگر کوئی شخص یہ نیت کرے کہ کل اگر رمضان کا دن ہوا تو رمضان کا روزہ رکھوں گا اور اگر شعبان کا دن ہو تو نفل روزہ رکھوں گا یہ مکروہ ہے کیونکہ من وجہ فرض کی نیت کرنا ہے۔

اسی طرح اگر شک والے دن میں صرف صوم رمضان کی نیت کرے تو اس کی کراہت میں کوئی شک نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک حدیث اسی صورت پر محمول ہے، اور اگر صرف واجب آخر کی نیت کرے مثلاً قضاے رمضان، نذر یا کفارہ کی یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلی صورت کے مقابلہ میں اس میں کراہت کم ہے۔ ایسے ہی اگر اصل نیت میں تردد ہو کہ ”یصوم غداً ان کان من رمضان والا فلا صوم“ یعنی اگر کل رمضان کا دن ہوا تو میرا رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر رمضان کا دن نہیں ہوا تو میرا سرے سے روزہ ہی نہیں ہوگا۔ یہ بھی مکروہ ہے۔ چونکہ اصل نیت میں متردد ہے، اور اگر تردد وصف نیت میں ہو کہ ”ان کان غداً من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر“۔ یہ بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس صورت میں مکروہین کے درمیان متردد ہے۔ حنفیہ کے نزدیک رمضان ہونے کی صورت میں صوم رمضان ہوگا، اور عدم رمضان کی صورت میں نفل ہو جائے گا، واجب آخر نہیں ہوگا، چونکہ واجب آخر کے لیے جزم نیت ضروری ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے جزم موجود نہیں ہے (۲۰)۔

(۱۹*) الحدیث أخرجه البخاری تعليقاً (ج ۱ ص ۲۵۵ - ۲۵۶) فی کتاب الصیام، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”اذا رايت الهلال فصدوا و اذا رايتموه فافطروا۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۰۶) فی کتاب الصیام، باب صیام یوم الشک۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۱۹) فی کتاب الصیام، باب کراهیة صوم یوم الشک۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۳۶ - ۱۳۸) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی کراهیة صوم یوم الشک۔ وابن ماجه (ص ۱۱۹) فی ابواب ما جاء فی الصیام، باب ما جاء فی صیام یوم الشک۔ والدارمی (ج ۲ ص ۵) فی کتاب الصوم، باب فی النهی عن صیام الشک۔ (۲۰) دیکھیے عمدة القاری: (ج ۱۰ ص ۲۶۹ - ۲۸۰)۔

﴿ وعن ابن عباس قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال يعني هلال رمضان فقال انشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال انشهد ان محمداً رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غداً رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والداري (۲۰*)

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک اعرابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ میں نے رمضان کا چاند دیکھا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ تم اس بات کی گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے؟ اس نے کہا کہ ہاں، آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس بات کی گواہی دیتے ہو کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے پیغمبر ہیں؟ اس نے کہا کہ ہاں (اس کے بعد) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ لوگوں میں اعلان کرو کہ کل روزہ رکھیں۔“

شہادتِ واحد کو غالباً اس لیے قبول کیا گیا کہ مطلع صاف نہ تھا، روایت سے یہ معلوم ہوا کہ رویت ہلال کی شہادت کی قبولیت کے لیے اسلام شرط ہے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ رویت ہلال کے لیے لفظ ”شہادت“ کا استعمال شرط نہیں ہے۔

باب

الفصل الاول

﴿ انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسحروا فان في السحور بركة متفق عليه (۲۰**)

(۲۰*) الحديث اخرجه النسائي (ج ۱ ص ۳۰۰) في كتاب الصيام باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان - وابوداود (ج ۱ ص ۳۲۰) في كتاب الصيام باب شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان - والترمذي (ج ۱ ص ۱۳۸) في ابواب الصوم باب ما جاء في الصوم بالشهادة - وابن ماجه (ص ۱۱۹) في ابواب ما جاء في الصيام - باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال - والدارمي (ج ۲ ص ۹) في كتاب الصوم باب الشهادة على رؤية هلال رمضان -

(۲۰**) الحديث اخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۵۴) في كتاب الصوم باب بركة السحور من غير ايجاب - ومسلم (ج ۱ ص ۳۵۰) في كتاب الصيام باب فضل السحور - والنسائي (ج ۱ ص ۳۰۳) في كتاب الصيام باب الحث على السحور - والترمذي (ج ۱ ص ۱۵۰) في ابواب الصوم باب ما جاء في فضل السحور - وابن ماجه (ص ۱۲۱) في ابواب ما جاء في الصيام باب ما جاء في السحور -

”سحری کھایا کرو اس میں برکت ہوتی ہے۔“

سحری کھانا باعث اجر و ثواب بھی ہے اور اتباع سنت بھی اس میں موجود ہے نیز مخالفت اہل کتاب بھی ہے، چنانچہ دوسری روایت عمرو بن العاصؓ کی ہے اس میں ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”فصل ما بین صیامنا و صیام اہل الکتاب اکلۃ السحر۔“



﴿ وعن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال في الصوم فقال له رجل إنك تواصل يا رسول الله قال وأياكم مثلي إني أبيت إطعمي ربي ويسقيني متفق عليه (۲۰***)۔

”حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا تو ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ تو صوم وصال رکھتے ہیں، آپ نے فرمایا تم میں سے کون شخص میری طرح ہے، میں تو اس طرح رات گزارتا ہوں کہ مجھے میرا پروردگار کھلاتا ہے اور پلاتا ہے۔“

صوم وصال

صوم وصال کے معنی دو دن یا دو سے زیادہ دن تک افطار کیے بغیر روزہ رکھنے کے آتے ہیں (۲۱)۔ اور اس سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ چونکہ صوم وصال سے ضعف اور کمزوری لاحق ہوتی ہے جس کی وجہ سے دوسری عبادات میں نقصان اور حرج واقع ہوتا ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس دین کو لے کر مبعوث ہوئے ہیں اس میں یسر اور آسانی ہے یہی وجہ ہے کہ آپ امت کے واسطے ہر معاملے میں اقتصاد اور میانہ روی کا خیال فرماتے، صوم وصال میں چونکہ بہت زیادہ مشقت ہے اس لیے آپ نے اپنی امت کو اس سے منع فرمایا، لہذا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے چنانچہ امت میں سے جن لوگوں نے صوم وصال رکھا ہے، انھوں نے ضرور افطار کے وقت کوئی چیز اگرچہ قلیل ہو استعمال کی ہے۔

(۲۰***) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) فی کتاب الصوم، باب التکلیل لمن اکثر الوصال۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۵۱-۳۵۲) فی کتاب

الصیام، باب النهی عن الوصال۔ ومالک (ص ۲۳۲) فی کتاب الصیام، باب النهی عن الوصال فی الصیام۔

(۲۱) دیکھیے معارف السنن: ج ۵/ ص ۳۹۶۔

پھر علماء میں یہ اختلاف ہوا ہے کہ یہ ممانعت ”علی سبیل التحريم“ ہے (۲۲) یا ”علی سبیل الکراهة“ (۲۳) ، پھر بعض حضرات اس کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ یہ ممانعت فقط ان لوگوں کے لیے ہے ، جن کو صوم وصال میں ناقابل تحمل مشقت ہو (۲۴) ، چنانچہ بعض صحابہؓ اور تابعین سے صوم وصال حقیقہً بھی منقول ہے (۲۵) -

انی آیت یطعمنی ربی ویسقینی

علماء نے اس کے مختلف مطالب بیان کیے ہیں ، چنانچہ بعض حضرات نے کہا یہ اپنی حقیقت پر محمول ہے ، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقہً کھلایا اور پلایا جاتا تھا۔
 رہا یہ سوال کہ اس صورت میں تو صوم باقی نہیں رہتا ، بلکہ کھانے پینے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم منظر ہو گئے چہ جائے کہ وصال باقی رہے ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طعام اور شراب آپؐ کو بطور کرامت دیا جاتا تھا اور یہ کھانا جنت کا تھا جس پر مکلف کے احکام جاری نہیں ہو گئے ، جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صدر مبارک جنت کے سونے کے برتن میں دھویا گیا ، جبکہ دنیوی سونے کے برتن کا استعمال حرام ہے -
 جمہور کے نزدیک یہ مجاز پر محمول ہے ، یعنی اللہ تعالیٰ آپؐ کو قوت عطا فرماتے تھے ، جس کی وجہ سے آپؐ طعام اور شراب سے مستغنی ہو جاتے تھے -

بعض حضرات نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اپنی عظمت کے تفکر ، انوار کے شاہدے ، معارف کی عطا اور مناجات کے استغراق میں مشغول رکھ کر طعام اور شراب سے بے نیاز کر دیتا ہے ، اور حقیقت یہ ہے کہ غذاء روحانی غذاء جسمانی سے بڑھ کر ہوتی ہے (۲۶) اور اس کے بعد جسمانی غذا کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی -

(۲۲) ذہب الیہ الشافعی فی ”الام“ فقد نص فی الام علی انه محظور و هو مذهب اهل الظاهر صحیحہ ابن العربی من المالکیة ، کذا فی معارف السنن: ج ۵/ص ۴۹۷۔

(۲۳) ذہب الیہ ابو حنیفہ و مالک و الثوری و الشافعی فی وجہ و احمد و هو مذهب الجمهور و الیہ ذہب علی و ابو ہریرہ و ابو سعید و عائشہ: حوالہ:۔

(۲۴) و هذا حکمی عن احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ و ابن وضاح من المالکیة: معارف السنن: ج ۵/ص ۴۹۷۔

(۲۵) دیکھئے معارف السنن: ج ۵/ص ۴۹۹۔

(۲۶) مذکورہ اقوال اور مزید تفصیل کے لیے دیکھئے فتح الباری: ص ۲۰۶-۲۰۸/ج ۴۔

الفصل الثانی

﴿عن﴾ حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له رواه الترمذی وأبو داود والنسائی والدارمی وقال أبو داود وقفه على حفصة معمر والزیدي وابن عیبة ویونس الأبی کلهم عن الزهري (۲۶*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص روزے کی نیت فجر سے پہلے نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوتا۔“

روزہ کی نیت کب کی جائے؟

جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی صحت کے لیے نیت ضروری ہے، اس لیے کہ روزہ بھی نماز کی طرح عبادت محض ہے۔ لیکن اس میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ کس وقت تک روزہ کی نیت ضروری ہے، چنانچہ امام مالک کے نزدیک مطلقاً کوئی روزہ فجر سے پہلے نیت کیے بغیر درست نہیں۔ حضرات شوافع اور حنابلہ کے یہاں صوم نفل اس سے مستثنیٰ ہے، اس کے لیے قبل نصف النہار نیت درست ہے، باقی تمام روزوں میں نیت قبل الفجر لازم ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تین قسم کے روزے صوم رمضان، نذر معین اور نفل مستثنیٰ ہیں کہ ان کے لیے نیت قبل نصف النہار معتبر ہے، باقی تمام اقسام میں نیت رات سے ضروری ہے (۲۷)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت حفصہ کی اسی روایت سے ہے، جس کے معنی ہیں: ”من لم یؤ صیام قبل الفجر فلا صیام له“۔

العبۃ امام شافعی اور امام احمد حضرت عائشہ کی روایت کی وجہ سے نفل کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں جو

(۲۶*) الحدیث أخرجه النسائی (ج ۱ ص ۳۲۰-۳۲۱) فی کتاب الصیام، باب النیة فی الصوم، ذکر اختلاف السابقین لحر حفصة فی ذلك وأبو داود (ج ۱ ص ۳۲۳) فی کتاب الصیام، باب النیة فی الصوم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۳) فی ابواب الصوم، باب ما جاء لا صیام لم یعزم علیه۔ والدارمی (ج ۲ ص ۱۲) فی کتاب الصوم، باب من لم یجمع الصیام من اللیل۔ (۲۷) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے اوجز المسائل ج ۵ ص ۲۳-۲۵۔

کہ صحیح مسلم میں مروی ہے : عن عائشة أم المؤمنين قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شئ قلنا لا قال فاني اذا صائم (۲۸)۔

حفیہ نقل کے لیے تو اسی حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور صوم رمضان کے بارے میں حفیہ کا استدلال حضرت سلمہ بن الأكوعؓ کی روایت سے ہے : عن سلمة بن الأكوع قال امر النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء (۲۹)۔

یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب صوم عاشورا فرض تھا، یہ حدیث اس بات پر واضح دلیل ہے کہ جس شخص پر کسی معین دن کا روزہ فرض ہو اور وہ اس کے لیے رات کو نیت نہ کرے اور دن میں قبل نصف النہار نیت کرے تو یہ اس کے لیے کافی ہے۔

جس طرح یوم رمضان صوم رمضان کے لیے معین ہے، اسی طرح نذر معین میں ایام صوم نذر کے لیے معین ہوتے ہیں، رمضان میں تعیین من جتہ اللہ ہوتی ہے اور نذر معین میں تعیین من جتہ العبد ہے، باقی تعیین دونوں مقام پر ہے، لہذا رمضان کی طرح نذر معین میں بھی نصف النہار سے پہلے نیت کافی ہوگی۔

حضرت حفصہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس سے نفی کمال مقصود ہے، جیسے کہ اس حدیث میں ہے : لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه (۳۰)۔

یا یہ کہا جائے کہ اس کے معنی ہیں : ”لا صيام لمن لم ينو ان صيامه من الليل بل نوى ان صيامه من وقت النية“۔ (۳۱) یعنی روزہ کے لیے ضروری ہے کہ رات سے روزہ کی نیت کرے، اگر دن کے وقت نیت کرے تب بھی یہ نیت کرے کہ میرا روزہ رات کے آخری جز سے شروع ہو رہا ہے اور اگر دن میں وقت نیت سے روزہ شروع کرنے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا، اس صورت میں کلمہ ”لا“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس سے قضاء، کفارہ اور نذر غیر معین مراد ہے۔



(۲۸) صحیح مسلم (ج ۱/ ص ۳۶۳) باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال و جواز فطر الصائم ففلاً من غير عذر والاولى اتمامه۔

(۲۹) صحیح بخاری (ج ۱/ ص ۲۶۸-۲۶۹) باب صيام يوم عاشوراء۔

(۳۰) ترمذی (ج ۱/ ص ۱۲) باب التسمية عند الوضوء۔

(۳۱) دیکھیے اوجز المسالك: ج ۵/ ص ۲۶۔

﴿ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ أَحَدُكُمْ وَالْآخَرُ فِي يَدِهِ فَلَا يَضَعُهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ مِنْهُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۳۱۶) ﴾

”جب تم میں سے کوئی ایسے وقت میں فجر کی اذان سنے کہ پینے کا برتن (دودھ، پانی وغیرہ) اس کے ہاتھ میں ہو تو اس شے کو پینے سے پہلے برتن نہ رکھے۔“

حدیث کا مطلب

مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سحر کے وقت ہاتھ میں گلاس لے کر پانی پینے کا ارادہ کرتا ہے، اس وقت اگر اذان سنے تو محض اذان کی آواز سن کر پینے کا ارادہ ترک نہ کرے، جب تک کہ طلوع فجر کا یقین نہ ہو جائے اور اگر طلوع فجر کا یقین ہو جائے یا شک ہو تو اس صورت میں پینا جائز نہیں (۳۲)۔

حضرت خطابیؒ نے فرمایا (۳۳) کہ یہ حکم اس حدیث پر محمول ہے: اِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: "اِنَّ بِلَالًا يُوْذَنُ بِلَيْلٍ فَيَكْلُوْا وَاَشْرَبُوْا حَتَّى يُوْذَنَ ابْنُ اِمَامٍ مَّكْتُومٍ" (۳۴)۔ یعنی زیر بحث حدیث میں اذان سے مراد حضرت بلالؓ کی اذان ہے اور ظاہر ہے حضرت بلالؓ فجر سے پہلے رات کو اذان دیتے تھے۔

صاحب بذل الجہود نے لکھا ہے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تحریم اکل و شرب کا تعلق طلوع فجر سے ہے نہ کہ اذان سے، کیونکہ مؤذن کبھی قبل الفجر بھی اذان دیتا ہے، لہذا دار مدار طلوع فجر پر ہے نہ کہ اذان پر، لیکن یہ حکم صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو طلوع فجر کو پہچانتے ہیں، اور جہاں تک تعلق ہے عوام الناس کا جن کو طلوع فجر کی معرفت اور پہچان حاصل نہیں ہے ان کے لیے تو بہر حال احتیاط ضروری ہے (۳۵)۔



(۳۱۶) الحدیث اخر جہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) فی کتاب الصیام، باب الرجل یسمع النداء والاناہ فی یدہ۔ واحمد (ج ۲ ص ۴۲۲)۔

(۳۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۸۴۔

(۳۳) دیکھیے مرقات: ج ۳/ ص ۲۵۳۔

(۳۴) جامع ترمذی (ج ۱/ ص ۵۰) باب ما جاء فی الاذان باللیل۔

(۳۵) دیکھیے بذل المجہود (ج ۱۱/ ص ۱۵۲)۔

باب تنزیہ الصوم

الفصل الاول

﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيَتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطَعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ﴾ (*)

”جو آدمی روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لے وہ اپنا روزہ پورا کرے، چونکہ نسیان کی حالت میں تو یہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے۔“

حنفیہ اور شوافع کے یہاں اکل و شرب اور جماع ناسیاً مفسدِ صوم نہیں، خواہ صوم رمضان ہو یا غیر رمضان۔

حضرت ربیعہؒ اور مالکیہ کے یہاں ان میں سے ہر ایک مفسدِ صوم ہے اور اس پر قضاء واجب ہے، کفارہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ، لیث بن سعدؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء واجب ہے، اکل اور شرب میں نہیں۔

اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور اکل و شرب میں کچھ بھی واجب نہیں (۱)۔

روایت مذکورہ احناف اور شوافع کی دلیل ہے اگرچہ اس میں اکل و شرب کا ذکر ہے مگر ترک جماع اسی طرح رکنِ صوم ہے، جس طرح ترکِ اکل و شرب رکنِ صوم ہے اس لیے اس کا بھی یہی حکم ہوگا، نیز

(۱) الحدیث أخرجه البخاری: (ج ۱ ص ۲۵۹) فی کتاب الصوم، باب الصائم إذا اکل أو شرب ناسیاً۔ ومسلم (ج ۱ ص ۲۶۳) فی کتاب الصیام، باب اکل الناسی وشربه وجماعه لا یفطر۔ و ابوداود (ج ۱ ص ۳۲۶) فی کتاب الصیام، باب من اکل ناسیاً۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۳) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی الصائم، باب ما جاء فیمن افطر ناسیاً۔

(۲) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ص ۲۲۳ ج ۶۔

ہمارا ایک استدلال دارقطنی کی روایت سے بھی ہے، ”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من افطر فی شہر رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارة“ (۲) اس میں مطلقاً افطار کا ذکر ہے۔



﴿وعنه﴾ قَالَ يَتِمَّا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ مَا لَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا قَالَ هَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِينًا قَالَ لَا قَالَ أَجْلِسْ وَمَكَّتْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَيْنَمَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهِ قُرٌّ وَالْعَرَقُ الَّذِي كَتَلُ الضَّخْمُ قَالَ أَيْنَ السَّائِلُ قَالَ أَنَا قَالَ خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ الرَّجُلُ أَجَلَى أَفْقَرٍ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا يُرِيدُ الْخَرَّتَيْنِ أَهْلٌ بَدَتْ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲*)

”حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اچانک ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا یا رسول اللہ میں تباہ ہو گیا! آپ نے فرمایا تمہیں کیا ہوا؟ اس نے کہا کہ میں بحالت صوم اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا، آپ نے فرمایا کیا تمہارے پاس غلام ہے جسے (بطور کفارہ) آزاد کر سکو اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تم میں اتنی طاقت ہے کہ مہینے پے درپے روزے رکھ سکو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی استطاعت رکھتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا تم بیٹھ جاؤ اور آپ ٹھہرے رہے۔ چنانچہ ہم ابھی اسی حال میں تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک عرق لایا گیا جس میں گھوہری

(۲) سنن الدارقطنی: ص ۱۴۸، ح ۲، واخرج هذا الحديث الامام الحاكم في المستدرک وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه بهذا السياق: المستدرک: ص ۳۳۰، ح ۱۔

(۲*) الحديث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹-۲۶۰) في كتاب الصوم، باب اذا جامع في رمضان ولم يكن لمشيئته تصدق عليه فليکفر - ومسلم (ج ۱ ص ۳۵۳) في كتاب الصيام، باب تعلیظ تحریم الجھاج في نهار رمضان على الصائم وجوب الكفارة الكبرى فيموبيا نهـا۔ وابدود (ج ۱ ص ۳۲۵) في كتاب الصيام، باب كفارة من اتى اهله في رمضان۔ والترمدی (ج ۱ ص ۱۵۳) في ابواب الصوم، باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان۔

تھیں۔ (عرق بڑی زنبیل کو کہتے ہیں) آپؐ نے فرمایا سائل کہاں ہے؟ سائل نے عرض کیا میں حاضر ہوں، آپؐ نے فرمایا یہ زنبیل لو اور کھجوروں کو صدقہ کر دو وہ بولا یا رسول اللہ اپنے سے زیادہ محتاج پر؟ خدا کی قسم مدینے کی دونوں پتھر ملی زمینوں کے درمیان میرے گھر والوں سے زیادہ کوئی محتاج نہیں، یہ سن کر آپؐ نے منہ میاں تک کے آپ کے دانتوں کے کیلے نکاہر ہونے پر پھر آپؐ نے فرمایا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو کھلاؤ۔“

انفار عدا میں وجوب کفارہ کا حکم

اس روایت میں جماع عدا اور اس کے حکم کا ذکر ہے اس سلسلہ میں حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ انفار عدا اخواد بالا کل ہو یا بالشرب ہو یا بالجماع ہو اس سے قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں، چونکہ روزے کے رکن کو ترک کر کے بنائیت کا ارتکاب علی الصوم ہر صورت میں برابر موجود ہے، اور یہی مذہب مالکیہ اور حضرت سفیان ثوریؒ کا بھی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں وجوب کفارہ کا حکم جماع عدا کے ساتھ خاص ہے (۲)۔ ان کی دلیل یہی روایت ہے، اس میں جماع عدا کا ذکر ہے اور اسی پر وجوب کفارہ کا حکم بیان کیا گیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے، لہذا وہ اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اس کو اکل اور شرب کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا۔ یہ حکم خلاف قیاس اس لیے ہے کہ وہ اعرابی تائب و نادوم ہو کر آیا تھا اور ”التائب من الذنب کمن لا ذنب له“ کے مطابق توبہ رافعة للذنوب ہے، اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہ حکم خلاف قیاس ہے، چونکہ اکل و شرب میں وجوب کفارہ کا حکم کسی نص سے ثابت نہیں ہے اس لیے قیاس کے ذریعہ اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا (۳)۔

(۳) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے بداية المجتہد: ج ۱ ص ۲۰۲۔

(۴) دیکھیے غنایہ شرح ہدایہ بہامش فتح القدیر: ج ۲ ص ۲۹۳۔

(۵) دیکھیے فتح القدیر: ج ۲ ص ۲۹۳۔

وسلم ان یعتق رقبة او یصوم شهرین او یطعم ستین مسکینا (۶)۔

صحیح مسلم میں ہے : ان اباہریرۃ حدثہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر رجلا افطر فی رمضان ان یعتق رقبة او یصوم شهرین او یطعم ستین مسکینا (۷)۔

یہاں افطار فی رمضان کا ذکر ہے اور وہ اکل و شرب و جماع میں علی السویہ پایا جاتا ہے لہذا ہر ایک میں کفارہ واجب ہوگا، ”لان العبرة لعموم المقال لا لخصوص المورد۔“
نیز کفارہ جنایت علی الصوم کی سزا ہے اور جنایت علی الصوم ترک رکن سے ہوتی ہے اور ترک رکن ”امساک عن الاکل والشرب والجماع“ میں خلل آنے سے ہو جاتا ہے لہذا اس جنایت کی سزا یعنی کفارہ ہر صورت لازم آئے گا۔

اطعمہ اہلک

یہاں جو اپنے اہل و عیال کو کھلانے کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ جمہور کے نزدیک اپنے اہل و عیال کو کفارہ دینے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا تو اس کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں :
امام زہریؒ اور امام الحرمینؒ فرماتے ہیں کہ اطعام اہل کا حکم اس کی خصوصیت پر محمول ہے ، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور خاص اس کو اجازت عطا فرمائی تھی کہ وہ کھجوریں بطور کفارہ اپنے اہل و عیال کو کھلائے ، چونکہ یہ ایک مخصوص معاملہ تھا اس لیے کسی دوسرے کے لیے یہ جائز نہیں ہے ، لیکن اس قول کو رد کیا گیا ہے کہ اصل عدم خصوصیت ہے ۔ جب تک خصوصیت کی دلیل موجود نہ ہو۔

بعض حضرات نے کہا کہ پہلے کفارہ اپنے اہل و عیال کو دینا جائز تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ، لہذا اب کفارہ اپنے اہل و عیال کو دینا جائز نہیں ہے ، لیکن اس قول کے قائل نے ناخ کو بیان نہیں کیا۔

بعض نے کہا کہ یہاں پر اہل سے اہل و عیال مراد نہیں ، بلکہ وہ رشتہ دار مراد ہیں جن کا نفقہ اس پر لازم نہیں تھا ، اس قول کو بھی ضعیف کہا گیا ہے ، اس لیے کہ بعض روایات میں ”عیالک“ کا لفظ آیا ہے ۔

بعض نے کہا کہ وہ شخص اپنے اہل کے نفقہ سے عاجز تھا اس لیے کفارہ کو اپنے اہل پر خرچ کرنا اس کے لیے جائز تھا۔

شیخ تقی الدینؒ نے فرمایا کہ سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ اعطاء علی وجہ الکفارہ نہ تھا بلکہ علی وجہ التصدق تھا، جہاں تک تعلق ہے کفارہ کا تو وہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ زمانہ یُسْر تک اس کے ذمہ باقی رہے گا اور یُسْر آنے پر اس کو ادا کرنا ہوگا (۸)۔

الفصل الثانی

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْبَلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَيَمَصُّ لِسَانَهَا
رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۸*)۔

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت صوم حضرت عائشہؓ کی تقبیل فرماتے تھے اور ان کی زبان کو اپنے منہ میں لیتے تھے۔“

ایک سوال اور اس کا جواب

دوسرے کے لعاب دھن کو لگل لینا بالاجماع مفسد صوم ہے، جبکہ اس حدیث میں ہے کہ آپؐ حضرت عائشہؓ کی زبان کو اپنے دھن مبارک میں لیتے تھے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لیے معتبر نہیں، اور اگر اس حدیث کو بدرجہ احتمال صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ آپؐ تھوک منہ سے باہر پھینک دیتے تھے اسے لگتے نہ تھے (۹)۔

رشتہ ازدواج میں اس قسم کے واقعہ کا پیش آنا غیر فطری امر نہیں ہے اس لیے روزے کے حکم کے سلسلہ میں اس کا بیان بھی اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے اگر کوئی شخص اس کے بیان کو حیاء کے

(۸) رکھیے بذل المجہود: ج ۱۱ ص ۲۲۳۔

(۸*) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۲۳) فی کتاب الصیام، باب الصائم، یبلغ الریق۔

(۹) قال الشیخ العینی: کلمة ”ویمص لسانها“ غیر محفوظة واسنادہ ضعیف والاقعة من محمد بن دینار عن سعد بن اوس عن مصدع و تفرده ابو داؤد، وحکی ابن الاعرابی عن ابی داؤد انه قال هذا الحدیث لیس بصحیح، وعن یحییٰ بن محمد بن دینار ضعیف، وقال ابو داؤد کان تغیر قبل ان یسوت، وسعد بن اوس ضعیف یحییٰ ایضاً، قیل علی تقدیر صحة الحدیث یجوز ان یکون التقبیل وهو صائم فی وقت والمص فی وقت اخر یدعوزان یمص ولا یتلمذ، عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۹۔

خلاف سمجھ کر حدیث پر اعتراض کرتا ہے تو وہ انصاف نہیں کرتا، چونکہ احکام کا بیان تو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا، آپؐ نے اپنے قول و فعل سے ان کو بیان کیا ہے، اگر روزہ اہم ہے تو اس کے احکام بھی اہم ہیں اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ روزے کی حالت میں یوس وکبار جائز ہے، اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح زبان کا چوسنا بھی جائز ہے اگر زوجہ کی زبان سے لعاب اپنے منہ میں نہ آئے یا اگر آئے تو اس کو ہتھوک دیا جائے۔



❁ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمداً فليقض رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه والدارمي وقال الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عيسى بن يونس وقال محمد يعني البخاري لا أراه معقوفاً (۹*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس شخص کو از خود قے ہو جائے تو اس پر قضاء نہیں، اور جو جان بوجھ کر قے کرے تو وہ قضاء کرے۔“

قے کا حکم

اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر خود بغیر قصد کے قے آئے تو یہ مفسدِ صوم نہیں ہے اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے (۱۰)، البتہ حنفیہ کے ہاں اس میں قدرے تفصیل ہے، کل بارہ صورتیں بن جاتی ہیں، وہ اس طرح کہ قے یا تو خود بخود آئی ہوگی یا اسے قصد کیا گیا ہوگا، پھر ان دو صورتوں

(۹*) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۲۲۳) فی کتاب الصیام، باب الصائم یستقی عمداً۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۳) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی من استقاء عمداً۔ وابن ماجه (ص ۱۲۰-۱۲۱) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی الصائم یقتی۔ والدارمی (ج ۲ ص ۲۳) فی کتاب الصوم، باب الرخصة فیہ۔

(۱۰) ثم ان کون القئی غیر مفطرو کون الاستقاء مفطراً هو مذهب الائمة الاربعة ونقل ابن المنذر الاجماع علی کل..... غیر انه ینقل عن الاوزاعی عطاء وابی ثور القضاء اذا قاء، ویحکی عن ابن مسعود وابن عباس عدم الافطار مطلقاً وھی احادی الروایتین عن مالک کذا فی معارف السنن ج ۵ ص ۲۸۱

میں سے ہر ایک یا تو منہ بھر کے ہوگی یا منہ بھر کے نہیں ہوگی، پھر ان چار صورتوں میں سے ہر ایک میں یا تو خارج ہوئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوئی ہوگی یا اسے واپس کر دیا گیا ہوگا۔

قے کی بارہ صورتوں کی تفصیل

۱۔ قے خود آئے منہ بھر کر ہو اور خارج ہو جائے۔ اس صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوگا، لقولہ علیہ السلام من ذرعه القئی وهو صائم فلیس علیہ قضاء۔ لان الصوم لم یفسد۔

۲۔ قے خود آئے منہ بھر کر ہو اور واپس ہو جائے اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا ”لانه خارج شرعاً حتی انقضت به الطهارة وقد دخل“ اور امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوگا ”لانه لم توجد صورة الافطار وهو الابتلاع ولا معناه اذ لا يتغذى به“۔

۳۔ قے خود آئے منہ بھر کر ہو اور واپس کر دی جائے۔ اس صورت میں بالاتفاق روزہ فاسد ہو جائے گا، ”فاما عند ابی یوسف فللدخول بعد تحقق الخروج شرعاً، واما عند محمدؒ فللصنع۔“

۴۔ قے خود آئے منہ بھرے کم ہو اور خارج ہو جائے۔ اس صورت میں بالاتفاق روزہ فاسد نہیں ہوگا، لقولہ علیہ السلام ”من ذرعه القئی وهو صائم فلیس علیہ القضاء۔ لان الصوم لم یفسد۔“

۵۔ قے خود آئے منہ بھرے کم ہو اور واپس ہو جائے۔ یہ صورت بھی بالاتفاق مفسد صوم نہیں ہے، ”للحدیث السابق۔“

۶۔ قے خود آئے منہ بھرے کم ہو اور واپس کر دی جائے، یہ صورت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مفسد صوم نہیں، ”لعدم الخروج شرعاً“، اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صورت مفسد صوم ہے۔ ”لوجود الصنع۔“

۷۔ قصداً قے کرے منہ بھر کر ہو اور خارج ہو جائے۔

۸۔ قصداً قے کرے منہ بھر کر ہو اور واپس ہو جائے۔

۹۔ قصداً قے کرے منہ بھر کر ہو اور واپس کر دی جائے۔

ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق روزہ فاسد ہو جائے گا، ”لقولہ علیہ السلام من استقاء عمداً فلیقض۔“

۱۰۔ قصداً قے کرے منہ بھرے کم ہو اور خارج ہو جائے۔

۱۱۔ قصداً قے کرے منہ بھرے کم ہو اور واپس ہو جائے۔

۱۲۔ قصداً قے کرے منہ بھرے کم ہو اور واپس کر دی جائے، ان تینوں صورتوں میں بھی امام محمدؒ

کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا، لاطلاق الحدیث۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی دو صورتوں میں روزہ فاسد نہیں ہوگا، ”لعدم تحقق الخروج شرعاً“ البتہ آخری صورت میں امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا، ”لعدم الخروج شرعاً“ اور دوسری روایت یہ ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا، ”لکثرة الصنع“ (۱۱)۔



﴿ وعن عامر بن ربيعة قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ما لا أحصي يتسوك وهو صائم رواه الترمذي وأبو داود (۱۱*) ﴾

”عامرؓ کہتے ہیں: میں نے نبی علیہ السلام کو روزے کی حالت میں بے شمار مرتبہ مسواک کرتے دیکھا ہے۔“

بحالت صوم مسواک کرنے کا حکم اور اختلاف فقہاء

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ صائم کے لیے کسی بھی وقت مسواک کرنا جائز بلکہ ست ہے۔ حضرات حنفیہ و مالکیہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

جبکہ ابن عمرؓ نے زوال کے بعد مسواک کو مکروہ کہا ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے (۱۲)۔

ان کا استدلال ”لخلاف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك“ والی حدیث سے ہے، چونکہ مسواک کرنے سے منہ کی بدبو زائل ہوتی ہے جو اللہ کے ہاں مرغوب اور پسندیدہ ہے اس لیے اسے مکروہ کہا جائے گا۔

(۱۱) دیکھیے فتح القدیر: ج ۳ ص ۲۵۹-۲۶۰۔

(۱۱*) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۳۲۲) فی کتاب الصیام، باب السواک للدمائم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۳) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی السواک للصائم۔

(۱۲) دیکھیے مرقات: ج ۳ ص ۴۶۶۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ سواک سے دانتوں کی بو زائل ہوتی ہے اور حدیث ”لخلوف فم الصائم“ میں جس بو کا ذکر ہے اس سے مراد وہ بو ہے جو معدہ کے خالی ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور یہ سواک کرنے سے زائل نہیں ہوتی (۱۲)۔



﴿وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَشْتَكِيْتُ عَيْنِي أَفَأَكْتَجِلُ وَأَنَا صَائِمٌ قَالَ نَعَمْ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ وَأَبُو عَازِبَةَ الرَّأْيِيُّ يُضَعِّفُ (۱۳*)﴾

”ایک صحابی نے آکر آپؐ سے عرض کیا میری آنکھ میں تکلیف ہے کیا میں سرمہ لگا سکتا ہوں؟ آپؐ نے اجازت دی۔“

بحالت صوم سرمہ لگانا

اس حدیث سے یہ اصول معلوم ہوا کہ مسامات کے ذریعہ سے اگر کوئی شی جذب ہو کر بطن میں پہنچ جائے تو وہ مفسد صوم نہیں، البتہ منافذ کے ذریعہ اگر کوئی شی بطن میں پہنچ جائے تو وہ مفسد ہوگی، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے کہ حالت صوم میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی مکروہ ہے، اگرچہ سرمہ کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے یا حلق میں اس کا مزہ محسوس ہو جائے، چونکہ سرمے کا اثر مسامات کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے، باقی ناک، منہ یا مخزجین (نزل، دُر) کے ذریعہ اگر کوئی شی پیٹ میں جائے گی تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

(۱۲) چنانچہ اس کی ہمید حضرت معاذؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے، جسے ملا علی قاریؒ نے طبرانی کے حوالہ سے مرقات (ج ۴ ص ۲۶۷) میں نقل کیا ہے: ”عن عبدالرحمن بن غنم قال: سألت معاذ بن جبل أتسوك وأنا صائم قال نعم قلت أي النهار أتسوك قال أي النهار شئت غدوة وعشية قلت ان الناس يكرهونه عشية ويقولون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك فقال سبحانه الله لقد أمرهم بالسواك وهو يعلم انه لا يذهب الصائم خلوف وان استاك وما كان بالذي يأمرهم ان ينتوا افواههم عمداً ما في ذلك من الخير شي بل فيه شر الا من ابتلى ببلاء لا يجد منه بدا“۔

(۱۳*) الحديث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۱۵۴) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی الكحل للصائم۔

البته امام احمد، اسحاق اور سفیان ثوری کے نزدیک صائم کے لیے سرمہ لگانا مکروہ ہے۔ امام مالک سے بعض لوگوں نے کراہت کا قول نقل کیا ہے اور بعض لوگوں نے عدم کراہت کا (۱۴)۔
جبکہ ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ صائم کے لیے سرمہ لگانے کو بالکل مفسد صوم کہتے ہیں (۱۵)۔
ان کا استدلال ابو داؤد کی ایک روایت سے ہے: انه عليه السلام "امر بالاثمد المروح عند النوم" وقال: ليتقه الصائم (۱۶)۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے لہذا قابل استدلال نہیں ہے (۱۷)۔
حدیث باب بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات اور بھی منقول ہیں، اس لیے یہ سب مل کر قابل استدلال ہو جاتی ہیں (۱۸)۔



﴿وَعَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى رَجُلًا يَأْتِ بِقَبْجٍ وَهُوَ يَحْتَجِمُ وَهُوَ أَخَذَ بِيَدِي إِثْمَانِي عَشِيرَةَ خَلَّتْ مِنْ رَمَضَانَ فَقَالَ أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ وَالدَّارِمِيُّ قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ مُعِي السَّنَةِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَتَأَوَّلَهُ بَعْضُ مَنْ رَخَّصَ فِي الْحِجَامَةِ أَيُّ تَعَرَّضًا لِلْإِفْطَارِ الْمَحْجُومِ لِلضَّعْفِ وَالْحَاجِمِ لِأَنَّهُ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَصِلَ شَيْءٌ إِلَى جَوْفِهِ بِمَصِّ الْمَلَاظِمِ (۱۸*)۔

”حضرت شداد بن اوس کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کی اٹھارہ تاریخ کو میرا ہاتھ پکڑے ہوئے بقیع میں ایک شخص کے پاس آئے جو پچھنے لگو رہا تھا تو آپ نے فرمایا: پچھنے لگانے والے اور

(۱۴) دیکھیے مرقات: ص ۲۶۸ ج ۳۔

(۱۵) دیکھیے نیل الاوطار۔ ص ۲۲۹ ج ۳۔

(۱۶) ابو داؤد: ص ۳۲۳ ج ۱۰۔

(۱۷) قال ابو داؤد قال لی یحیی بن معین هو حدیث منکر یعنی حدیث الکحل۔ حوالہ بالا۔

(۱۸) قال ابن الہمام بعد نقل الروایات المتعددة: ”فهذه عدة طرق ان لم يحتج بها احد منها فالجميع يحتج به لتعدد الطرق۔“ ص ۲۶۹ ج ۲۔

(۱۸*) الحدیث اخر جہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳) فی کتاب الصیام باب فی الصائم یتحجم۔ وابن ماجہ (ص ۱۲۱) فی ابواب ماجاء فی الصوم باب ماجاء فی الحجامة للصائم۔ والداری (ج ۲ ص ۲۵) فی کتاب الصوم باب الحجامة تفطر الصائم۔

پچھنے لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا۔“

بکالتِ صوم پچھنے لگوانے کا حکم اور اختلاف فقہاء

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں ہے۔
امام احمد بن حنبلؒ، اسحاقؒ اور عطاءؒ کے نزدیک حجامت (پچھنے لگانا) مفسدِ صوم ہے، البتہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک حاتم اور محجوم دونوں پر صرف قضاء لازم ہے کفارہ نہیں، جبکہ حضرت عطاءؒ قضاء کے ساتھ کفارہ کو بھی لازم کہتے ہیں (۱۹)۔

ان کا استدلال اس مذکورہ روایت سے ہے، اسی طرح ان کا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے، جس میں اسی قسم کے الفاظ ہیں: عن ثوبان: قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول ”افطر الحاجم والمحجوم“ (۲۰)۔

جمہور کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ہے: عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم (۲۱)۔

اسی طرح حضرت ثابت بنانیؓ کی روایت ہے: قال سئل انس بن مالک اکتتم تکرہون الحجامة للصائم قال لا الا من اجل الضعف (۲۲)۔

جمہور کا استدلال ابوداؤد کی روایت سے بھی ہے: عن زید بن اسلم عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم (۲۳)۔
اسی طرح دارقطنی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: عن ابی سعید قال: رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبلة للصائم والحجامة (۲۴)۔

اسی طرح دارقطنی ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثة لا یفطرن الصائم: القي والحجامة

(۱۹) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۶، ص ۲۳۹۔

(۲۰) ابن ماجہ: ج ۱ ص ۱۲۱۔

(۲۱) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۲۶۰۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) ابوداؤد: ج ۱ ص ۳۲۳۔

(۲۴) دارقطنی: ج ۲ ص ۱۸۳۔

والاحتلام (۲۵)۔

جہاں تک حدیث ”افطر الحاجم والمحجوم“ کا تعلق ہے تو جمہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں :

پہلا جواب یہ ہے کہ ”افطر الحاجم والمحجوم“ تعرضاً للافطار کے معنی میں ہے ، یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے ، محجوم کو اس لیے کہ خون نکلنے کی وجہ سے اس کو بہت زیادہ کمزوری لاحق ہو جاتی ہے پھر وہ اس مشقت کی وجہ سے صوم سے عاجز ہو کر افطار پر مجبور ہو جاتا ہے ۔ اور حاتم کو اس لیے کہ وہ خون چوستا ہے جس کی وجہ سے خون کے پیٹ میں چلے جانے کا خطرہ ہے (۲۶)۔

اس کا دوسرا جواب امام شافعیؒ نے یہ دیا ہے (۲۷) کہ یہ حدیث منسوخ ہے ، جس کی دلیل حضرت شداد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے ، جس کو امام بیہقی نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کیا ہے : عن شداد بن اوس : قال كنامع النبي صلى الله عليه وسلم زمان الفتح فرأى رجلاً يحتجم لثمان عشرة خلت من رمضان فقال وهو آخذ بيدي ”افطر الحاجم والمحجوم“ (۲۸)۔

اس سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں کہ ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم۔ اور یہ امر یقینی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت احرام میں صرف حجۃ الوداع کے موقع پر رہے ہیں ، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا واقعہ حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث سے دو سال بعد کا ہے ، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث کے لیے ناخ ہوگی (۲۹)۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں (یعنی حاتم اور محجوم) غیثت میں مشغول تھے (۳۰)۔ اس لیے آپؐ

(۲۵) سنن دارقطنی : حوالہ بالا۔

(۲۶) دیکھیے المجموع شرح المہذب : ج ۶ ص ۳۵۲۔

(۲۷) دیکھیے الام للامام الشافعیؒ : ج ۲ ص ۱۰۸۔

(۲۸) دیکھیے السنن الکبریٰ للامام البيهقي : ج ۳ ص ۲۶۸ ، باب ما يستدل به على نسخ الحديث۔

(۲۹) ویدل علی النسخ ایضاً حدیث انس بن مالک الذی رواه الدارقطنی عن انس بن مالک أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم بعد ما قال ”افطر الحاجم والمحجوم“ وحديثه في قصة جعفر“ عن انس بن مالک قال : اول ما كرهت الحجامة للصائم ان جعفر بن ابي طالب الحجامة للصائم : وكان انس يحتجم وهو صائم قال الامام الدارقطنی : كلهم ثقات ولا اعلم له علة قال الامام البيهقي وحديث ابي سعيد الخدري بلفظ الترخيص يدل على هذا (اي على النسخ فان الاغلب ان الترخيص يكون بعد النهي) ”والله اعلم“ السنن الكبرى للبيهقي : ج ۳ ص ۱۸۲۔

(۳۰) چنانچہ امام محمدؒ نے ثمرن معالی الاثر میں ایک روایت ذکر کی ہے : ”عن ابي الاشعث الصنعاني قال : انما قال النبي صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا يفتانان“ ج ۱ ص ۳۰۶۔

نے فرمایا: ”افطر الحاجم والمحجوم“ ای ذہب اجرہما ولم یبق لہما من صومہما الا الظماء“ یعنی روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے اجر و ثواب کا ضائع ہو جانا ہے، اور اس کا سبب غیت بنی، نہ کہ حجامت۔
چوتھا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ یہاں پر ”افطر“ روزہ ٹوٹنے کے معنی میں نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب ہے کہ یہ دونوں افطار کے وقت کے قریب پہنچے، وجہ اس کی یہ ہے کہ آپؐ کا گذران پر اس وقت ہوا تھا جب کہ افطار کا وقت قریب ہو چکا تھا تو آپؐ نے فرمایا: ”افطرای حان فطرہما کما یقال امسی الرجل اذا دخل فی وقت المساء وقاریہ“۔

پانچواں جواب جو امام شافعیؒ نے دیا ہے، یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت اصح ہے حضرت شدادؓ کی روایت سے اور قیاس سے بھی ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، اس لیے ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی (۲۱)۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ آپؐ کا یہ ارشاد ”افطر الحاجم والمحجوم“ زجر و توبیخ پر محمول ہے، یعنی ان کا یہ عمل اگرچہ مفسد صوم نہیں تھا، لیکن چونکہ فساد صوم کا باعث اور سبب تھا اس لیے آپؐ نے تقلیظاً ”افطر الحاجم والمحجوم“ فرمایا (۲۲)۔



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ رُخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ كُلِّهِ وَإِنْ صَامَهُ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ وَالدَّارِمِيُّ وَابْنُ خَرِّشَةَ فِي تَرْجَمَةِ بَابٍ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَعْنِي ابْنَ خَرِّشَةَ يَقُولُ أَبُو الْمُطَوِّسِ الرَّائِي لَا أَعْرِفُ لَهُ غَيْرَ هَذَا الْحَدِيثِ (۳۲۶)﴾

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص شرعی رخصت اور بیماری کے بغیر رمضان کا روزہ توڑ

(۲۱) دیکھیے الام: ج ۲ ص ۱۰۹۔

(۲۲) مذکورہ تمام جوابات کے لیے دیکھیے المجموع شرح المیزاب: ص ۲۵۱-۲۵۲-ج ۶۔

(۳۲۶) الحدیث اخرجہ البخاری معلقاً (ج ۱ ص ۲۵۹) فی کتاب الصوم، باب اذا جامع فی رمضان۔ و ابو داود (ج ۱ ص ۳۲۶) فی کتاب الصیام، باب التقلیظ فیمن افطر عمداً۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۵۳-۱۵۴) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الافطار متعمداً۔ و ابن ماجہ (ص ۱۲۰) فی ابواب ماجاء فی الصوم، باب ماجاء فی کفارة من افطر یوماً من رمضان۔ و الدارمی (ج ۲ ص ۱۸-۱۹) فی کتاب الصوم، باب من افطر یوماً من رمضان۔ متعمداً۔ و احمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸)۔

دے تو چاہے پھر وہ زندگی بھر روزے رکھتا رہے رمضان کے روزے کی فضیلت وہ حاصل نہیں کر سکتا۔“
 اسی طرح رمضان کے فرض روزے کو بلاعذر چھوڑ دینا بھی بڑی محرومی کی بات ہے، قضا اور نفل روزوں کے ذریعہ رمضان میں رکھے جانے والے روزے کی فضیلت اور ثواب ان سے حاصل نہیں ہو سکتا۔
 یہ حدیث رمضان کے روزہ کی اہمیت اور عظمت کے اظہار کے لیے بطور مبالغہ ارشاد فرمائی گئی ہے،
 یعنی فرض روزہ کا ثواب اس قدر اور اتنا زیادہ ہے کہ اگر کوئی شخص پوری عمر نفل روزے رکھے پھر بھی ایک فرض روزے کے ثواب اور فضیلت کے برابر نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ ”وان صامہ“ کا جملہ ماقبل جملہ کے لیے بطور تاکید کے ذکر کیا گیا ہے۔

جہاں تک مسئلہ کا تعلق ہے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک اگر کسی شخص نے رمضان کا کوئی روزہ قصداً توڑ ڈالا، تو اس کے بدلے ایک دن کا روزہ اور کفارہ ادا کرنے سے وہ بری الذمہ ہو جائے گا۔

باب صوم المسافر

الفصل الاول

﴿ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ حَمْزَةَ بْنَ عَمْرِوَ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصُومُ فِي السَّفَرِ وَكَانَ كَثِيرَ الصِّيَامِ فَقَالَ إِنَّ شَيْئَ فَصُمُ وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۲**) ﴾

”حضرت حمزہ بن عمرو اسلمیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا میں حالت سفر میں روزہ

(۳۲**) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب الصوم، باب الصوم فی السفر والافطار۔ و مسلم (ج ۱ ص ۳۵۶) فی کتاب الصیام، باب جواز الصوم والفطر فی شهر رمضان للمسافر فی غیر معصیة۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) فی کتاب الصیام، باب الصیام فی السفر۔ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) فی کتاب الصیام، باب الصوم فی السفر۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۲) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر۔ وابن ماجه (ص ۱۲۰) فی ابواب ما جاء فی الصوم، باب ما جاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر۔ والدارمی (ج ۲ ص ۱۵-۱۶) فی کتاب الصوم، باب الصوم فی السفر۔ و مالک مرسلاً (ص ۲۳۵) فی کتاب الصیام، باب ما جاء فی الصیام فی السفر۔ واحمد (ج ۶ ص ۳۶)۔

رکوں؟ اور وہ بہت زیادہ روزے رکھا کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ تمہاری مرضی پر منحصر ہے چاہے رکھو اور چاہے نہ رکھو۔“

حالت سفر میں روزہ رکھنے کا حکم

ائمہ اربعہ اور جمہور صحابہؓ اور تابعینؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حالت سفر میں روزہ رکھنا اور نہ رکھنا روزی جائز ہیں۔

بعض اہل الظاہر کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنا فرض روزہ کے لیے کافی نہیں ہے، اگر کسی ایسا شخص روزہ رکھا تو بحالت حضر پر پھر اس روزہ کی قضاء کرنا واجب ہے (۳۳)۔

ان کا استدلال اس آیت کے ظاہر سے ہے: ”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ (۳۴)۔ مریض اور مسافر کے لیے رمضان کے علاوہ دوسری مدت روزے کے لیے مقرر کی گئی ہے۔ اگر کوئی نہیں یا مسافر ہو تو دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے خواہ حالت سفر و مرض میں روزہ رکھا ہو یا نہ رکھا ہو۔ اسی طرح بخاری کی روایت سے یہ استدلال کرتے ہیں عن جابر بن عبد اللہ قال: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا؟ فقالوا: صائم، فقال ليس من البر فصرم فی السفر“ (۳۵)۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جب حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ روزہ رکھنا گناہ ہے، لہذا حالت سفر میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے (۳۶)۔

اسی طرح یہ حضرات مسلم کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں، یہ بھی حضرت جابرؓ سے مروی ہے: ”عن جابر، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع النعیم فصام الناس ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس اليه ثم شرب فقیل بعد ذلك ان بعض الناس تصام فقال اولئك العصاة اولئك العصاة“ (۳۷)۔

جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ان احادیث سے حالت سفر میں روزہ رکھنے کی ممانعت ثابت

(۳۳) الحجۃ بدایۃ المجتہد، ج ۱ ص ۲۹۵ والمغنی لابن قدامة، ج ۲ ص ۴۳۔

(۳۴) سورة البقرة، رقم الآية ۱۸۳۔

(۳۵) مسیح البخاری، ج ۱ ص ۲۶۱۔

(۳۶) الحجۃ عمدة القاری، ج ۱ ص ۳۹۔

(۳۷) مسیح سلج، ص ۲۵۶۔

نہیں ہوتی، اس لیے کہ جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا ”لیس من البر الصوم فی السفر“ اس کا تعلق اس شخص معین سے ہے جس نے اپنے آپ کو اس مشقت شدیدہ میں مبتلا کیا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ یہ کوئی نیکی کا کام نہیں کہ آدمی حالت سفر میں روزہ کی وجہ سے اپنے آپ کو اتنی مشقت میں مبتلا کر دے، جبکہ اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت بھی دی ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود آپؐ سے حالت سفر میں سخت گرمی میں روزہ رکھنا ثابت ہے، اگر حالت سفر میں روزہ رکھنا باعث گناہ ہوتا تو آپؐ قطعاً سفر میں روزہ نہ رکھتے۔

اسی پر آپؐ کے قول ”اولئک العصاة“ کو محمول کیا جائے گا، اس لیے ظاہر ہے کہ جس کو روزہ رکھنے میں اپنی جان کا خطرہ ہو تو اس کے لیے روزہ رکھنا گناہ ہے (۲۸) اور جہاں تک تعلق ہے آیت ”فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ کا تو جمہور اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں ”افطر“ کا لفظ مقدر ہے، تقدیر یوں ہوگی ”فمن کان منکم مریضاً وعلی سفر فافطر فعدة من ایام اخر“ یعنی اگر سفر میں افطار کر لیا تو قضاء کا حکم ہے (۲۹)

بحالت سفر صوم افضل ہے یا افطار؟

پھر جمہور کے آپس میں یہ اختلاف ہے کہ بحالت سفر صوم اور افطار میں افضل کیا ہے؟ چنانچہ اس بارے میں کل چار مذاہب ہیں (۳۰)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ مسافر کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے چاہے نہ رکھے، یہ حضرات حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپؐ نے یہ فرمایا: ”ان شئت فصم وان شئت فافطر“۔ دوسرا مسلک حضرت مجاہد، عمر بن عبد العزیز اور قتادہؓ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صوم اور افطار میں سے جو مسافر کے لیے اسهل ہو وہی اس کے لیے اولیٰ اور افضل ہے۔

ان کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ (۳۱)۔ تیسرا مسلک ہے حضرت امام احمد، اسحاق، ابن المسیب، شعبی اور امام اوزاعیؓ کا ان کے نزدیک افطار افضل ہے۔

(۲۸) دیکھیے عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۴۹۔

(۲۹) دیکھیے بدایة المجتہد: ج ۱ ص ۲۹۵۔

(۳۰) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۶ ص ۲۶۵-۲۶۶۔

(۳۱) سورة البقرة: رقم الآية: ۱۸۵۔

ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن سے اہل الظاہر نے استدلال کیا تھا، جیسے آپؐ کا یہ ارشاد ”لین من البر الصوم فی السفر“ اسی طرح آپؐ کا یہ ارشاد ”اولئک العصاة“ نیز ان کا ایک استدلال صحیح مسلم میں حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ کی روایت سے ہے : ”انہ قال: یا رسول اللہ اجدبی قوۃ علی الصیام فی السفر فہل علی جناح؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی رخصۃ من اللہ فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان یصوم فلا جناح علیہ“ (۳۲)۔

چوتھا مسلک ہے جمہور کا، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بحالت سفر اگر مشقت شدید نہ ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے۔

جمہور کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے بحالت سفر روزہ رکھنا منقول ہے۔

چنانچہ بخاری میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت ہے : قال: ”خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض اسفاره فی یوم حار حتی یضع الرجل یدہ علی راسہ عن شدۃ الحر وما فینا صائم الا ما کان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابن رواحۃ“ (۳۳)۔

ایسے ہی بخاری میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے : ”قال: کنا نسا فر مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یعب الصائم علی المفطر ولا المفطر علی الصائم“ (۳۴)۔

جمہور کے نزدیک وہ تمام احادیث جن سے امام احمدؒ وغیرہ نے افطار کی افضلیت پر استدلال کیا تھا مشقت شدیدہ پر محمول ہیں (۳۵) اور بعض روایات میں اس کی تصریح موجود ہے (۳۶)۔ اس لیے یہ تمام ارشادات ان ہی لوگوں کے لیے ہیں جو بحالت سفر مشقتِ صوم کے متحمل نہ ہو سکتے ہوں، خود بھی پریشان ہوتے ہیں اور رفقاء سفر کے لیے بھی باعث پریشانی بنتے ہیں، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے۔

جمہور کی طرف سے ان روایات میں اس تاویل سے تمام روایات معمول بہا رہتی ہیں اور کسی روایت کا ترک لازم نہیں آتا نیز ان میں بہترین طریقہ سے تطبیق بھی ہو گئی۔ واللہ اعلم۔

(۳۲) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۵۷۔

(۳۳) صحیح البخاری: ج ۱، ص ۲۶۱۔

(۳۴) ذوال ۱۱۔

(۳۵) رکبہ المجموع شرح المہذب: ج ۶، ص ۲۶۶۔

(۳۶) چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۵۱) میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے : ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج الی مکۃ عام الفتح فصام حتی بلغ کراع النعمیم فصام الناس معه فقیل لہ ان الناس شق علیہم الصیام وان الناس ینظرون فیما فعلت فلدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب و الناس ینظرون الیہ فانظر بعضهم وصام بعضهم فبلغہ ان ناسا صاموا فقال اولئک العصاة“۔

الفصل الثانی

﴿ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ الْكَلْبِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ شَطْرَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عَنِ الْمُسَافِرِ وَعَنِ الْعَرِضِ وَالْجَبَلِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَأَبْنُ مَاجَهَ (۳۶۸) ﴾

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مسافر سے آدھی نماز معاف فرمادی اور مسافر، دودھ پلانے والی اور حاملہ عورت سے روزہ معاف کر دیا۔“

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ دودھ پلانے والی اور حاملہ عورت کو اگر روزہ رکھنے میں اپنی جان کا خطرہ ہو تو ان کے لیے افطار کرنا جائز ہے، اس صورت میں ان پر صرف قضاء ہے فدیہ واجب نہ ہوگا۔ اور اگر ان کو اپنے بچے کے لیے تکلیف، نقصان اور ضرر کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی دونوں کے لیے افطار بالاتفاق جائز ہے، البتہ ان پر فدیہ کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔ اس بارے میں علماء کے چار اقوال ہیں :

پہلا قول ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ افطار کے بعد ان پر صرف فدیہ واجب ہے، روزہ کی قضاء واجب نہیں ہے۔

دوسرا قول امام ابو حنیفہؒ، عطاءؒ، حسنؒ، ضحاکؒ، نخعیؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، اوزاعیؒ اور ثوریؒ کا ہے، ان کے نزدیک صرف قضاء واجب ہے فدیہ واجب نہیں ہے۔

تیسرا قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے ان کے نزدیک قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہو گئے، حضرت مجاہدؒ سے بھی یہی مروی ہے۔

چوتھا قول امام مالکؒ کا ہے ان کے نزدیک حاملہ پر صرف قضاء ہے فدیہ نہیں ہے، البتہ مرفوعہ، قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہو گئے (۳۷۲)۔

(۳۶۸) الحدیث أخرجه النسائي (ج ۱ ص ۳۱۵ - ۳۱۶) فی کتاب الصیام، باب ذکر وضع الصیام عن المسافر - وابدود (ج ۱ ص ۳۲۴) فی کتاب الصیام، باب من اختار الفطر - والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۲) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الرخصة فی الانظار للحلی والمرضع - و ابن ماجه (ص ۱۲۰) فی ابواب ماجاء فی الصوم، باب ماجاء فی الانظار للحامل والمرضع - (۳۷۲) دیکھیے المجموع شرح المذهب: ص ۲۶۸ - ۲۶۹ ج ۶۔

باب القضاء

الفصل الاول

﴿وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ وَإِيَّاهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ﴾ (۳۷*)

”فوت ہونے والے کے ذمے روزے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے۔“

نیابتِ صوم اور اختلاف فقہاء

اس حدیث میں نیابتِ صوم کا مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں (۳۸) عبادات تین قسم کی ہیں:

ایک قسم ہے عباداتِ بدنیہ محضہ کی، جیسے نماز اور روزہ ان میں کسی دوسرے کی طرف سے نیابت درست نہیں ہے۔

دوسری قسم ہے عباداتِ مالیہ محضہ کی، جیسے زکوٰۃ، قربانی وغیرہ ان میں نیابت درست ہے۔ ”عند العجز والقدرۃ جمیعاً“۔

تیسری قسم ہے عباداتِ مرکبہ کی، جیسے حج وغیرہ ان میں نیابت درست نہیں ہے۔ ”الاعند العجز“۔ اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کے ذمہ کچھ روزے واجب ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ رمضان کا مہینہ گزر جانے کے بعد اس کو اتنا وقت ملا ہو کہ وہ اس میں روزوں کی قضاء کر سکتا تھا۔

(۳۷*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۱-۲۶۲) فی کتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۶۲) فی کتاب الصیام، باب قضاء الصوم عن الميت۔ وابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) فی کتاب الصیام، باب من مات وعليه صیام۔

(۳۸) دیکھیے ہدایہ مع شرح فتح القدیر: ج ۲ ص ۶۵-۶۶۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ان فوت شدہ روزوں کی قضا ممکن نہ رہی ہو، باین طور کہ اس کا رمضان ہی کے مہینہ میں انتقال ہوا ہو یا رمضان کے بعد بھی وہ معذور ہی رہا ہو اور قضا کے لیے اس کو وقت نہ ملا اور اسی حالت میں وہ فوت ہو گیا۔ اس دوسری صورت میں جمہور کے نزدیک ان روزوں کے بدلے میں نہ فدیہ دینا لازم ہے اور نہ مرنے والے پر فوت شدہ روزوں کا کوئی گناہ ہوگا۔ البتہ طاؤسؒ اور قتادہؒ کہتے ہیں کہ ان روزوں کا فدیہ لازم ہوگا، ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلانے (۴۹)۔

یہ حضرات اس کو قیاس کرتے ہیں شیخ فانی پر کہ جیسے شیخ فانی عاجز ہے روزہ رکھنے پر قدرت نہیں رکھتا، لیکن اس پر فدیہ واجب ہے، تو چونکہ یہ میت بھی عاجز ہے اور روزے پر قادر نہیں، اس لیے اس کی طرف سے فدیہ دیا جائے گا۔

جمہور کا استدلال مسلم کی اس روایت سے ہے: ”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:“
واذا امرتکم بشی فاتوا منہ ما استطعتم“ (۵۰)۔

ان حضرات کا شیخ فانی پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے کہ شیخ فانی کا ذمہ باقی ہے اور اہلیت بھی ختم نہیں ہوتی، جبکہ میت کا ذمہ اور اہلیت دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔

دوسری صورت جس میں فوت شدہ روزوں کی قضا ممکن رہی ہو اس میں ائمہ کے تین مذاہب ہیں (۵۱)
امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک دلی کے لیے میت کی طرف سے نیاۃً روزہ رکھنا جائز نہیں، البتہ میت کی وصیت پر فدیہ ادا کرے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ دلی کا میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے، اور امام نوویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے (۵۲)۔ طاؤسؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، قتادہؒ، ابو ثورؒ اور داود ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے صوم رمضان اور صوم نذر میں فرق کیا ہے کہ صوم نذر میں ولی کے لیے میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے صوم رمضان میں جائز نہیں ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے: ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:“
من مات و علیہ صوم صام عنہ ولیہ“۔

اسی طرح ان کا ایک استدلال صحیح مسلم میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہے: ”قال بینا انا جالس

(۴۹) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۶ ص ۳۶۲۔

(۵۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج باب فرض الحج مرة فی العمر۔

(۵۱) مذاہب کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۱ ص ۳۶۲-۳۶۳۔

(۵۲) دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۶ ص ۳۶۰)۔

عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اتته امرأة فقالت انى تصدقت على امى بجارية وانها ماتت قال: فقال وجب اجرک وردها عليك الميراث قالت يا رسول الله انه كان عليها صوم شهر افا صوم عنها قال صومى عنها ذلت انها لم تحج قط افا حج عنها قال حجى عنها“ (۵۳)۔

اسی طرح امام احمدؒ کا ایک استدلال ابو داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”عن ابن عباسؓ ان امرأة ركبت البحر فنذرت ان نجاها الله ان تصوم شهرا فنجها الله تعالى فلم تصم حتى ماتت فجاءت ابنتها او اختها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها ان تصوم عنها“ (۵۴)۔ حنابلہ نے ان روایات کو صوم نذر پر حل کیا ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”عن ابن عباس قال: لا يصلى احد عن احد ولا يصوم احد عن احد، ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مدامن حنطة“ (۵۵)۔

اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں عمرؓ کی روایت ہے: عن ابن عمر قال: لا يصلي احد عن احد ولا يصوم احد عن احد، ولكن ان كنت فاعلا تصدقت عنه او اهديت“ (۵۶)۔

عبداللہ بن عمرؓ کی روایت موطا میں یوں ذکر کی گئی ہے: ”ان عبد الله بن عمرؓ كان يسأل هل يصوم احد عن احد او يصلى احد عن احد؟ فيقول لا يصوم احد عن احد ولا يصلى احد عن احد“ (۵۷)۔

اسی طرح ترمذی میں ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا“ (۵۸)۔

اسی طرح امام طحاوی نے ایک روایت ذکر کی ہے: ”عن عمرة بنت عبد الرحمن قلت لعائشة: ان امي توفيت وعليها صيام رمضان ايصليح ان اقضى عنها؟ فقالت: لا، ولكن تصدقني عنها مكان كل يوم على مسكين خيرا من صيامك“ (۵۹)۔

(۵۳) صحيح مسلم: ج ۱ ص ۲۶۲۔

(۵۴) ابو داؤد: ج ۲ ص ۱۱۳، باب قضاء النذر عن الميت۔

(۵۵) رواه النسائي في ”مسنن الكبر“ ”في الصوم“ انظر نصب الراية ج ۲ ص ۳۶۳ وذكره البيهقي في مسننه تعليقا وقال صاحب الجوهر النقي وهذا من صحيح علي شرط اثني عشر خلا لمحمد بن عبد الا على فانه على شرط مسلم۔

(۵۶) دیکھیے مصنف عبدالرزاق: ج ۱ ص ۲۱۔ الصدقة عن الميت۔

(۵۷) دیکھیے النوطا للامام مالك: ج ۱ ص ۳۰۳، باب النذر في الصيام والصيام عن الميت وقال مالك: ولم اسمع عن احد من الصحابة ولا من التابعين بالمدينة ان احدا يصوم عن احد ولا يصلى عن احد، وانما يفعله كل احد لنفسه ولا يعمل احد عن احد، دیکھیے نصب الراية: ج ۲ ص ۳۶۳۔

(۵۸) دیکھیے ترمذی: ج ۱ ص ۱۵۲۔

(۵۹) دیکھیے عمدة القاري: ج ۱ ص ۶۰۔ قال العيني وهذا سند صحيح۔

حضرت عائشہؓ کی ایک روایت یہی تھی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے : عن عائشة أنها قالت: لا تصوموا عن موتاكم واطعموا عنهم“ (۶۰)۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ کسی کی طرف سے نماز اور روزہ ادا نہیں کیا جاسکتا۔ نیز صوم بھی صلوٰۃ کی طرح عبادتِ بدنیہ محضہ ہے تو جیسا کہ صلوٰۃ میں نیابت جائز نہیں ایسا ہی صوم میں بھی نیابت جائز نہ ہوگی (۶۱)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جو ”صام عند ولیہ“ ہے اس کا معنی یہ ہے کہ ولی اس کی طرف سے روزے رکھوائے، یعنی مسکین کو کھانا کھلائے اس لیے ”صام عند ولیہ: اطعم عند ولیہ“ کے معنی میں ہوگا (۶۲)۔ اس کا قرینہ وہ روایات ہیں جن میں اطعام ولی کا ذکر ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دیا ہے: ”لا تصوموا عن موتاكم“ اور راوی کا اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا یہ دلیل ہے کہ اس کی روایت یا تو منسوخ ہے (۶۳) اور یا مؤول ہے، اس لیے کہ صحابہ کرام کے متعلق یہ بدگمانی نہیں کی جاسکتی کہ روایت کے ہوتے ہوئے انھوں نے اجتہاد کیا ہو، اس لیے کہا جائے گا کہ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ اس لیے دیا کہ ان کے پاس ضرور کوئی ناخ پھنچا ہوگا، اس لیے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب ”صام عند ولیہ“ کو منسوخ کہا جائے یا اس کو ماول قرار دیا جائے ورنہ اس کے خلاف فتویٰ کیسے دیا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ لفظ صوم کو اپنے ظاہر سے پھیرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ ”صام عند ولیہ“ اسی طرح ”صومی عنہا“ سے مراد یہ ہے کہ ولی میت کی طرف سے حقیقتہً روزہ رکھے، لیکن بطور نیابت نہیں بلکہ ایصالِ ثواب کے لیے بطور تبرع اور احسان روزہ رکھے (۶۴)۔



(۶۰) السنن الکبریٰ للبیہقی: ج ۳ ص ۲۵۶۔

(۶۱) دیکھیے عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۶۰۔

(۶۲) دیکھیے مرقات: ج ۳ ص ۲۸۲۔

(۶۳) دیکھیے شرح الزرقانی: ج ۲ ص ۱۸۶۔

(۶۴) دیکھیے معارف السنن: ج ۵ ص ۲۸۶۔

باب صیام التطوع

الفصل الاول

﴿ وعن * عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ سَأَلَهُ أَوْسَالَ رَجُلًا وَعِمْرَانُ يَسْمَعُ فَقَالَ يَا أَبَا فُلَانٍ أَمَا صُمْتَ مِنْ سِرَرِ شَعْبَانَ قَالَ لَا قَالَ فَإِذَا أَفْطَرْتَ فَصُمْ يَوْمَيْنِ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ * ﴾ -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمران بن حصینؓ سے پوچھا، یا کسی دوسرے شخص سے پوچھا اور حضرت عمرانؓ کہتے تھے کہ اے ابو فلان! کیا تم نے شعبان کے آخری دنوں کے روزے نہیں رکھے انھوں نے کہا نہیں، آپؐ نے فرمایا: جب تم رمضان کے روزوں سے فارغ ہو جاؤ تو دو دن روزے رکھ لینا۔“

سرر شعبان (۱)

آخر شعبان میں روزہ رکھنے کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن چونکہ یہ شخص جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شعبان کے آخری دنوں کے روزے کے بارے میں پوچھا تھا خواہ وہ حضرت عمران بن حصینؓ ہوں یا کوئی دوسرا، انھوں نے بطور نذر اپنے اوپر شعبان کے آخر میں دو روزے واجب کر لئے تھے اور نذر کے باوجود آخر شعبان میں وہ روزے نہیں رکھے، تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ جب رمضان کا مہینہ گزر جائے تو شعبان کے آخری دو دنوں کے بدلے دو روزے رکھ لینا۔

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۶۶) فی کتاب الصوم، باب الصوم من آخر الشهر - ومسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) فی کتاب الصیام، باب صوم سرر شعبان - والوداود (ج ۱ ص ۳۱۸) فی کتاب الصیام، باب فی التقدم -

(۲) قال المینی فی ”العمدة“ ج: ۱ ص ۱۰۲ - ”السرر“ بالسين المهملة وفتحها وفتح الراء، وقال النووی: ضبطوه بفتح السين وکسر ها، وحکی ضمها، ويقال ايضا سرار بکسر السين وفتحها وکله من الاسترار، وقال الجمهور المراد به آخر الشهر لاستمرار القمر فيه۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کی یہ عادت تھی کہ وہ ہر مہینہ کے آخری دو دن نفل روزے رکھا کرتے تھے، ایک مرتبہ انھوں نے شعبان کے آخری دو دنوں میں روزے نہیں رکھے تو آپؐ نے ان سے بطور استعجاب فرمایا کہ جب رمضان گزر جائے تو ان دو دنوں کے بدلے دو روزے رکھ لینا (۲)۔



❖ وعن أم الفضل بنت الحارث أن ناساً تَعَارَوْا عِنْدَهَا يَوْمَ عَرَفَةَ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هُوَ صَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَيْسَ بِصَائِمٍ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ بِقَدَحِ لَبَنٍ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى بَابِهِ بِعَرَفَةَ فَشَرِبَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲*)

”حضرت ام فضل بنت حارث کہتی ہیں کہ عرفہ کے دن میرے سامنے کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزہ کے بارہ میں بحث کرنے لگے، بعض تو کہہ رہے تھے کہ آپؐ روزے سے ہیں اور بعض لوگوں کا کہنا یہ تھا کہ آپؐ روزہ سے نہیں ہیں، (یہ دیکھ کر) میں نے دودھ کا ایک پیالہ آپؐ کے پاس بھیجا، آپؐ اس وقت میدان عرفات میں اپنے اونٹ پر وقوف عرفہ کر رہے تھے، چنانچہ آپؐ نے وہ دودھ (کا پیالہ لیکر) پی لیا۔“

حاجی کے لیے یوم عرفہ کے روزے کا حکم

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ عرفہ کے دن غیر حاجی کے لیے روزہ رکھنا مستحب ہے، البتہ حاجی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام اسحاق حاجی کے لیے بھی عرفہ کے دن روزہ رکھنا مستحب کہتے ہیں۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر روزہ رکھنے سے ضعف واقع ہو جائے تو روزہ نہ رکھا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حاجی کے لیے عرفہ کے دن افطار افضل ہے، روزہ

(۲) وقال الخطابي يتناول امره اياه بصوم السرر على ان الرجل كان اوجبه على نفسه فندر افامره بالوفاء او انه كان اعتاده فامره بالمحافظة عليه واما تناولها للنهي عن تقدم رمضان بصوم يوم او يومين “ دیکھیے عمدۃ القاری ج ۱ ص ۱۰۲۔

(۲*) الحديث اخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۶۶) في كتاب الصوم، باب صوم يوم عرفه - ومسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) في كتاب الصيام، باب استحباب الفطر للحاج عرفات يوم عرفه - وابوداود (ج ۱ ص ۲۳۱) في كتاب الصيام، باب صوم يوم عرفه وعرفة - ومالك (ص ۳۹۳) في الجمع باب صيام يوم عرفه۔

رکھنا مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کا استدلال ایک تو ایسی اُمّ الفضل کی حدیث باب سے ہے، نیز ابوداؤد میں ایک روایت ہے :
عن عكرمة قال : كنا عند ابي هريرة رضى الله عنه في بيته فحدثنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
صوم يوم عرفة بعرفة (۳)۔

نیز روزہ رکھنے سے دعا کی زیادتی جو مقصود ہے اور مہمات مناسک کی ادائیگی میں ضعف واقع ہوگا، اس
لیے افطار کو افضل کہا جائے گا (۴)۔



❁ وعن عائشة قَالَتْ مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَائِعًا فِي الْعَشْرِ قَطُّ
رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۸)۔

”ام المؤمنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عشرہ میں روزہ
رکھتے ہوئے کبھی نہیں دیکھا۔“

ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں روزہ رکھنے کا حکم

حدیث میں ”العشر“ سے مراد ذی الحجہ کے پہلے نو دن ہیں، ثقیلاً ان کو ”العشر“ سے تعبیر کیا گیا
ہے، اس لیے کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، ان نو دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت
بت کی احادیث سے ثابت ہے (۵)، اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ان دنوں کا روزہ رکھنا

(۳) ابوداؤد: ج ۱ ص ۳۳۱۔

(۴) دیکھئے مرقات: ج ۴ ص ۲۸۸، التعلیق الصبیح: ج ۲ ص ۲۹۶۔

(۵) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۶۲) فی کتاب الاعتکاف باب صوم عشر ذی الحجۃ۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۱) فی کتاب الصیام، باب
فطرہ۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۵۸) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی صیام العشر۔ و ابن ماجہ (ص ۱۲۳) باب صیام العشر۔

(۶) پنجگچہ ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت ہے: عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من ايام احب الى الله ان يتعبد له فيها
من عشر ذی الحجۃ بمثل صیام کل یوم منها صیام سنۃ و قیام کل لیلة منها بقیام لیلة القدر، ج ۱ ص ۱۵۸۔ ابواب الصوم، باب ما جاء فی العمل فی
ایام العشر۔

ثابت ہے (۶)۔ لیکن حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اس عشرہ میں کبھی روزہ نہیں رکھا ہے، اس لیے علماء نے حضرت عائشہؓ کی روایت میں تاویل کی ہے کہ یہاں حضرت عائشہؓ نے اپنے علم اور رویت کی نفی فرمائی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو روزہ رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی نوبت میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو (۷) اور اگر واقع ہوا ہو تو آپؐ نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں، لہذا حضرت عائشہؓ کا نہ دیکھنا اس بات کی دلیل نہیں کہ آپؐ نے اس عشرہ میں روزے نہیں رکھے ہیں، اور یا یہ کہا جائے گا کہ جب نفی اور اثبات میں تعارض آیا تو ترجیح اثبات کو دی جائیگی (۸)۔



❁ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده متفق عليه (۸*)۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جمعہ کے روز روزہ نہ رکھے ہاں اس طرح رکھ سکتا ہے کہ اس سے ایک دن پہلے یا ایک دن بعد بھی روزہ رکھے۔“

جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم

اسی حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ اور اسحقؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کے دن روزہ رکھنا بلا کراہت جائز ہے (۹)۔

(۶) چنانچہ نسائی میں حضرت حصہؓ سے روایت ہے: عن حفصة قالت اربع لم يدعهن النبي صلى الله عليه وسلم صيام عاشوراء والعشر وثلاثة ايام من كل شهر در کتبین قبل الغداة: ج ۱ ص ۳۲۸۔

(۷) دیکھیے معارف السنن: ج ۵ ص ۳۳۰۔

(۸) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۳ ص ۱۷۹۔

(۸*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۳۶۶) فی کتاب الصوم، باب صوم یوم الجمعة۔ ومسلم (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب الصیام، باب کرامة افراد یوم الجمعة بصوم لا یوافق عاداته۔ وابدوداود (ج ۱ ص ۳۲۹) فی کتاب الصیام، باب النہی ان یخص یوم الجمعة بصوم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۷) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی کرامة صوم یوم الجمعة وحده۔ وابن ماجہ (ص ۱۲۳) فی ابواب ماجاء فی الصوم، باب فی صیام یوم الجمعة۔ (۹) دیکھیے المجموع شرح المہذب۔ ج ۶ ص ۳۳۸۔

ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، جو اسی باب کی فصل ثانی کی روایت ہے: عن عبد اللہ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم من غرة کل شهر ثلثة ايام وقل ماکان یفطر یوم الجمعة۔

جہاں تک تعلق ہے حدیث باب کا جس میں صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے تو اس میں کیا حکمت ہے؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں: علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ چونکہ جمعہ کا دن استحبابِ دعا، کثرتِ ذکر اور غسل وغیرہ کا دن ہے اس لیے روزہ رکھنے سے منع کیا گیا تاکہ مذکورہ عبادات کی ادائیگی میں اعانت ہو، سہولت اور لبثاشت کے ساتھ ان کو ادا کیا جاسکے، جیسا کہ یومِ عرفہ میں حاجیوں کے لیے افطار کا حکم ہے (۱۰)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ جمعہ کا دن چونکہ یومِ العید ہے اس لیے روزہ رکھنے سے منع کیا گیا (۱۱)۔ بعض کہتے ہیں کہ اس لیے منع کیا گیا تاکہ لوگ مبالغہ فی تعظیم الجمعہ میں مبتلا ہو کر فتنہ میں نہ پڑ جائیں، جیسا کہ یہود نے ہفتہ کے دن اور نصاریٰ نے اتوار کے دن کی تعظیم کے فتنہ میں پڑ کر صرف اسی دن کو عبادت کے لیے مخصوص کر لیا اور صرف اسی دن کی بے انتہا تعظیم کرنے لگے۔

بعض کا کہنا ہے کہ وجوب کے اعتقاد کے خوف کی بنا پر منع کیا گیا۔

بعض کہتے ہیں کہ اس لیے منع کیا گیا کہ ایسا نہ ہو کہ جمعہ کے دن کا روزہ ان پر فرض کر دیا جائے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ نصاریٰ پر جمعہ کے دن کا روزہ فرض تھا، اس لیے یہ حکم دیا گیا تاکہ ان کی مخالفت ہو جائے کیونکہ ہم ان کی مخالفت کے مامور ہیں (۱۲)۔



(۱۰) دیکھیے المجموع شرح المہذب: حوالہ بالا۔

(۱۱) چنانچہ مستدرک میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: عن ابی ہریرۃ یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول یوم الجمعة عید فلا تجعلوا یوم عیدکم یوم صیامکم الا ان تصوموا قبلہ او بعده قال الحاکم: هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه الا ان ابابشر هذا لم اقف علی اسمہ قال الذہبی هو مجهول وشاہدہ فی الصحیحین دیکھیے المستدرک مع التلخیص ج ۱ ص ۲۲۶۔

(۱۲) دیکھیے عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۱۰۵۔

باب

الفصل الثانی

﴿ عَنْ أُمِّ هَانِئٍ قَالَتْ لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ فَتَحَ مَكَّةَ جَاءَتْ فَاطِمَةُ فَجَلَسَتْ عَلَى يَسَارِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُمُّ هَانِئٍ عَنْ يَمِينِهِ فَجَاءَتْ الْوَيْلِدَةُ بِإِنَاءٍ فِيهِ شَرَابٌ فَنَازَلَتْهُ فَشَرِبَ مِنْهُ ثُمَّ نَازَلَهُ أُمُّ هَانِئٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ أَفْطَرْتُ وَكُنْتُ صَائِمَةً فَقَالَ لَهَا أَ كُنْتَ تَقْضِينَ شَيْئًا قَالَتْ لَا قَالَ فَلَا يَضُرُّكَ إِنْ كَانَ نَطَوُّ عَارَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالدَّارِمِيُّ وَفِي رِوَايَةٍ لِأَحْمَدَ وَالتِّرْمِذِيِّ شَوْهُهُ وَفِيهِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَا إِنِّي كُنْتُ صَائِمَةً فَقَالَ الصَّائِمُ الْمُتَطَوِّعُ أَمِيرُ نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ (۱۳)

”حضرت ام ہانی غمراتی ہیں کہ جب مکہ فتح ہوا تو اس دن حضرت فاطمہؓ آئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں طرف بیٹھ گئیں اور ام ہانیؓ آپ کے دائیں طرف بیٹھی ہوئی تھیں، اتنے میں ایک لونڈی ایک برتن لے کر آئی، جس میں پینے کی کوئی چیز تھی، لونڈی نے وہ برتن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا، آپ نے اس میں سے کچھ پی کر وہ برتن ام ہانیؓ کو عنایت فرمایا، ام ہانیؓ نے بھی اس میں سے پیا اور کہنے لگیں کہ یا رسول اللہ! میں نے افطار کر لیا، حالانکہ میں روزے سے تھی، آپ نے ان سے فرمایا کہ کیا تم نے (رمضان وغیرہ کا) کوئی قضا روزہ رکھا تھا؟ انھوں نے کہا نہیں، (بلکہ نفل روزہ تھا) آپ نے فرمایا: اگر یہ نفل روزہ تھا تو کوئی حرج نہیں، مسند احمد اور ترمذی کی ایک اور روایت میں اسی کے مانند نفل کیا گیا ہے اور اس میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ ام ہانیؓ نے کہا یا رسول اللہ! آپ کو معلوم ہو کہ میں روزہ سے تھی، آپ نے فرمایا: نفل روزہ

(۱۳) الحدیث اخر جہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۳) فی کتاب الصیام، باب فی الرخصة فیہ۔ والتِّرْمِذِيُّ (ج ۱ ص ۱۵۳-۱۵۵) فی ابواب الصوم، باب

ما جاء فی افطار الصائم المتطوع۔ والدَّارِمِيُّ (ج ۲ ص ۲۶) فی کتاب الصوم، باب فیمن یصبح صائما نطو عائم یفطر۔ واحمد (ج ۶ ص ۳۳۲-۳۳۳)

رکھنے والا اپنے نفس کا مالک ہے چاہے روزہ رکھے چاہے افطار کرے۔“

نفل روزہ توڑنے کا حکم اور اختلاف فقہاء

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحاقؒ اور سفیانؒ ثوریؒ فرماتے ہیں کہ نفل روزہ رکھ کر بلاعذر توڑنا جائز ہے، البتہ یہ عمل پسندیدہ نہیں ہے، اگر کسی نے نفل روزہ رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔
امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے نفل روزہ رکھا تو اس پر اتمام واجب ہے، پس اگر اس نے بلاعذر روزہ توڑ دیا تو اس پر قضاء بھی واجب ہے اور گناہگار بھی ہوگا اور اگر کسی عذر کی وجہ سے توڑا ہے تو صرف قضاء واجب ہے گناہ نہیں ہوگا۔

اور امام مالکؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ اگر بلاعذر روزہ توڑا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے اور اگر کسی عذر کی وجہ سے توڑ دیا ہے تو اس صورت میں قضاء واجب نہیں ہے (۱۳)۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ کا ایک استدلال تو اتم ہائیگی اسی روایت سے ہے، جس میں آپؐ نے ان سے یہ فرمایا ”فلا یضرک ان کان تطوعاً“۔

اسی طرح اس حدیث کی بعض روایات میں یہ الفاظ مروی نہیں: ”الصائم المتطوع امیر نفسه ان شاء صام وان شاء افطر“ (۱۵)۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: ”وَلَا تَبْطُلُوا عَمَلَكُمْ“ (۱۶) اس آیت میں ابطال عمل سے منع کیا گیا ہے، لہذا اگر کسی نے نفل روزہ رکھ کر توڑ دیا تو بصورت قضاء اس کی تلافی ہونی چاہیے۔

حنفیہ کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے: ”وَرَهْبَانِيَّةٍ ابْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنَاَهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَارِعُوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا“ (۱۷)۔

اس آیت میں عبادت نافلہ کا التزام کرنے کے بعد عدم رعایت پر مذمت وارد ہے، (۱۸) لہذا اگر

(۱۲) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۶ ص ۳۹۳۔

(۱۵) دیکھیے سنن قرمزی: ج ۱ ص ۱۵۵۔

(۱۶) سورۃ محمد: رقم الایۃ: ۳۳۔

(۱۷) سورۃ الحديد: رقم الایۃ: ۲۷۔

(۱۸) دیکھیے ہنل المجهود: ج ۱۱ ص ۳۳۳۔

کسی نے نفل روزہ رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضاء واجب ہوگی، تاکہ اس کی حفاظت اور رعایت کی طلبی ہو سکے۔
حنفیہ کا استدلال حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی روایت سے بھی ہے، اس میں ہے کہ آپؐ سے ایک اعرابی نے اسلام کے متعلق سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: ”خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ قال هل علی غیرہن قال لا، الا ان تطوع“ (۱۹)۔ استثناء میں اصل چونکہ اتصال ہے، اس لیے یہاں اس کو بھی اتصال پر حمل کیا جائے گا، اور مطلب یہ ہوگا کہ آپؐ نے فرمایا: دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اس نے کہا کہ اس کے علاوہ بھی کوئی چیز مجھ پر فرض ہے؟ آپؐ نے فرمایا نہیں، مگر یہ کہ تم نفل شروع کرو تو پھر یہ بھی تم پر لازم ہو جائے گی۔

اسی طرح حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: عن عائشۃ قالت کنت انا و حفصۃ صائمۃین فعرض لنا طعام اشتہیناہ فاکلنا منہ فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبدرتنی الیہ حفصۃ وکانت ابنۃ ایہا فقالت یا رسول اللہ انا کنا صائمۃین فعرض لنا طعام اشتہیناہ فاکلنا منہ قال اقضیا یوما اخر مکانہ (۲۰)۔ اس روایت میں نفل روزہ توڑنے پر وجوب قضاء کی تصریح ہے، کیونکہ امر میں اصل وجوب ہے (۲۱)۔

اسی طرح اُم سلمہؓ سے روایت ہے: عن ام سلمۃ انها صامت یوما تطوعا فافطرت فامرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تقضی یوما مکانہ (۲۲)۔

قرآن کریم کی آیت ”وَلْيُؤْمَرُوا تَتَذَكَّرُ لَهُمْ“ بھی احناف کی دلیل ہے، چونکہ نفل روزہ ہو یا نماز اس کا آغاز یہ نذر فعلی ہے اور جس طرح نذر قولی کا ایفاء واجب ہے ”صیانة لحرمة اسم الله“ اسی طرح نذر فعلی کا ایفاء بھی واجب ہونا چاہیے نذر قولی میں انسان ”لله على كذا وكذا“ کہتا ہے، اسی طرح نفل نماز اور روزہ بھی اللہ ہی کے لیے شروع کیا جاتا ہے تو اللہ کے نام کی حرمت کی حفاظت کے لیے دونوں جگہ ایفاء واجب ہوگا۔
نیز قیاس سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ حج اور عمرہ بطور نفل شروع کرنے کے بعد اگر توڑ دے تو بالاتفاق قضاء واجب ہے، ایسا ہی نفل روزے کو اگر توڑا جائے تو اس میں بھی قضاء واجب ہونی چاہیے (۲۳)۔

(۱۹) دیکھیے بخاری: ج ۱ ص ۲۵۳، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان۔

(۲۰) ترمذی: ج ۱ ص ۱۵۵۔

(۲۱) دیکھیے شرح زرقانی: ج ۲ ص ۱۹۰۔

(۲۲) دیکھیے عمدة القاری: ج ۱ ص ۷۹۔

(۲۳) دیکھیے بذل المجہود: ج ۱ ص ۳۳۳۔

جہاں تک ام ہانیؓ کی حدیث کا تعلق ہے (۲۴) سو وہ عذر پر محمول ہے اور صائم متطوع کے لیے عذر کی وجہ سے روزہ توڑنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ روزہ توڑنے کے بعد اس پر قضاء بھی ہے یا نہیں تو اس سے یہ حدیث ساکت ہے، بلکہ نفی قضاء پر جتنی بھی روایات پیش کی گئی ہیں، ان میں عدم قضاء کا حکم نہیں ہے اور یہ بھی یقینی امر ہے کہ کہیں بھی افطار کا حکم یہ بتانے کے لیے نہیں دیا گیا کہ قضاء واجب نہیں، بخلاف ہماری پیش کردہ روایات کے کہ ان میں صراحتہً قضاء کا ذکر ہے۔

نیز اس بات کا قوی احتمال موجود ہے کہ آپؐ نے ام ہانیؓ کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اسے ذکر نہیں کیا، اس لیے کہ عدم الذکر عدم الوجود فی نفسہ کو مستلزم نہیں اور جہاں تک تعلق ہے اس حدیث ”الصائم المتطوع امیر نفسه“ کا تو اس کا جواب علامہ زرقانیؒ نے یہ دیا ہے (۲۵) کہ متطوع سے ”مرید التطوع“ مراد ہے، یعنی ابتداً نفل روزے کا ارادہ کرنے والا اس کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے چاہے افطار کرے، یعنی ابتداً ہی سے روزہ نہ رکھے، اور اس معنی کے لحاظ سے تمام حدیثوں میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

باب ليلة القدر

الفصل الاول

﴿عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَحَرُّوا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْوَتْرِ مِنَ الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۵*)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: شب قدر کو رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو۔“

(۲۴) قال الترمذی: حدیث ام ہانی فی اسنادہ مقال: ج ۱ ص ۱۵۵۔ وقال العینی: هذا الحديث فيه اضطراب متناوئ بين اقلير اجمع تفصيله عمدة القاری: ج ۱ ص ۶۹۔ و اجاب الزرقانی عن حدیث ام ہانی انہ قضیة لا عموم فیہ: ج ۲ ص ۱۹۰۔

(۲۵) ریکمہ شرح الزرقانی: ج ۲ ص ۱۹۰۔

(۲۵*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب الصوم، باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الاواخر۔ ومسلم (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب الصیام، باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی لیلۃ القدر۔

لیلة القدر

اس رات کو ”لیلة القدر“ اس لیے کہا جاتا ہے کہ چونکہ قدر کے معنی ہیں تعظیم کے جیسا کہ قرآن مجید کی آیت میں ہے ”وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ“ اور ظاہر ہے کہ یہ رات بہت ہی عظمت والی رات ہے چونکہ اسی رات میں قرآن مجید کا نزول ہوا ہے۔ نیز اسی رات میں ملائکہ زمین پر اترتے ہیں اور طلوع فجر تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے امن و سلامتی، خیر و برکت، رحمت و مغفرت کی بارش ہوتی ہے۔

بعض حضرات نے قدر کے معنی تزیین کے بیان کیے ہیں جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں ہے ”وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ“ اس معنی کے لحاظ اس کو لیلة القدر اس لیے کہا جاتا ہے کہ تزیین سے مراد یا تو انشاء ہے یعنی اس رات کی تعین کو لوگوں کے علم سے مخفی رکھا گیا ہے، اور یا تزیین کے معنی تنگی کے ہیں چونکہ اس رات میں بہت ہی کثرت کے ساتھ ملائکہ زمین پر اترتے ہیں اس لیے زمین کثرت ملائکہ کی وجہ سے تنگ ہو جاتی ہے۔

اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس کو لیلة القدر اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس رات میں تمام بندوں کے رزق، ان کی زندگی و موت اور وہ واقعات و امور جو پورے سال رونما ہونے والے ہوتے ہیں وہ سب اسی رات میں لکھ دیئے جاتے ہیں، قرآن مجید کی اس آیت میں ارشاد فرمایا گیا ہے ”فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ“ (۲۶)

علامہ نوویؒ نے لیلة القدر کے متعلق لکھا ہے (۲۷) کہ لیلة القدر سال کی تمام راتوں میں سب سے افضل رات ہے۔ اور یہ کہ لیلة القدر قیامت تک رہے گی اور یہ امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، گزشتہ امتوں کو اس رات کی فضیلت اور خصوصیت حاصل نہیں تھی، جیسا کہ سورہ قدر کی شان نزول سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم سے ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے چار اشخاص کا ذکر کیا کہ انھوں نے اسی سال تک اللہ تعالیٰ کی ایسی عبادت کی کہ انکھ جھپکنے کے برابر بھی اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کی اور وہ چار اشخاص یہ تھے: حضرت ایوب علیہ السلام، حضرت زکریا علیہ السلام، حضرت حزقیل بن العجوز علیہ السلام اور حضرت یوشع بن نون علیہ السلام، یہ سن کر صحابہ کرام بہت زیادہ تعجب کرنے لگے۔ چنانچہ حضرت جبرئیل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے اور کہنے لگے کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی امت ان حضرات کی اسی اسی سال کی

(۲۶) دیکھئے فتح الباری: (ج ۲ ص ۲۵۵)۔

(۲۷) دیکھئے المجموع شرح المہذب ص ۲۴۶-۲۴۸ ج ۶۔

عبادت اور اس طویل عرصہ میں ایک لمحہ کے لیے بھی اللہ کی نافرمانی نہ کرنے پر تعجب کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس سے بہتر کو آپ پر نازل فرمایا، چنانچہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سورت پڑھی، جس کے ذریعہ یہ عظیم بشارت دی کہ لیلۃ القدر جو آپ کو اور آپ کی امت کو عطا فرمائی گئی ہے اس چیز سے بہتر ہے، جس کے لیے آپ اور آپ کی امت متعجب اور مستمنی ہیں، چنانچہ اس عظیم سعادت اور خوشخبری پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام بہت زیادہ خوش ہوئے (۲۸)۔

لیلۃ القدر کی تعیین

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ حافظ ابن حجر نے پچاس کے قریب اقوال ذکر کیے ہیں (۲۹) کہ لیلۃ القدر رمضان کے ساتھ مخصوص ہے یا غیر رمضان میں بھی پائی جاتی ہے، پھر اگر رمضان کے ساتھ مخصوص ہے تو کیا کل رمضان میں پائی جاتی ہے یا عشرہ اخیرہ میں ہے اور اگر عشرہ اخیرہ میں ہے تو پھر منقل ہوتی رہتی ہے یا کسی مخصوص شب میں ہے۔ روایات میں ستائیسویں رات اور ایکویں رات کا خصوصیت کے ساتھ ذکر آیا ہے۔ بہر حال جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ کی ستائیسویں رات ہے (۳۰)۔ امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے (۳۱)۔

لیلۃ القدر کے اختفاء میں علماء نے چند حکمتیں بیان فرمائی ہیں: اول یہ کہ اس کی تلاش میں کوشش کی جائے اگر کسی ایک رات کو معین کر دیا جاتا تو لوگ اسی پر اکتفا کرتے اور باقی راتوں کا اہتمام بالکل ترک کر دیتے اور بصورت اخفا اس احتمال پر کہ آج ہی شاید شب قدر ہے، متعدد راتوں میں عبادت کی توفیق نصیب نہ جاتی ہے۔

دوسری یہ کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ معاصی کے بغیر ان سے رہا ہی نہیں جاتا چنانچہ تعیین کی صورت اگر معلوم ہونے کے باوجود کوئی شخص گناہ کی جرات کرتا تو سخت اندیشہ ناک ہوتا۔ تیسری یہ کہ تعیین کی صورت میں اگر کسی شخص سے وہ رات اتفاقاً چھوٹ جاتی تو آئندہ راتوں میں افسوس اور غم کی وجہ سے پھر کسی رات کا بھی جاگنا نصیب نہ ہوتا۔

(۲۸) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ج ۴ ص ۵۲۰۔

(۲۹) ان اقوال اور لیلۃ القدر سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ص ۲۵۵-۲۶۹ ج ۳۔

(۳۰) قال الحافظ بعد ذکر الاقوال: وارجحها كلها انها في وتر من العشر الاخير وانها تنقل كما يفهم من احاديث هذا الباب، وارجحها انوار العشر واربعون من العشر عند الشافعية ليلة احدى وعشرين او ثلاث وعشرين على ما في حديث ابي سعيد و عبد الله بن انس، وارجحها عند المجهور ليلة سبع وعشرين، فتح الباری: ج ۴ ص ۲۶۶۔

(۳۱) وهو الجادة من مذهب احمد وراية عن ابي حنيفة وبه جزم ابي من كعب وحلف عليه، فتح الباری: ج ۴ ص ۲۶۳۔

باب الاعتکاف

الفصل الاول

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ

الْعَشْرَ الْأَوَّلَ مِنْ رَمَضَانَ حَتَّى يَوْفَاهُ اللَّهُ ثُمَّ اعْتَكَفَ أَرْبَعًا مِنْ بَعْدِهِ مُتَمَتِّعًا عَلَيْهِ (۲۱*)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرماتے تھے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس دنیا سے اٹھایا، پھر آپ کے بعد آپ کی ازواج مطہرات نے اعتکاف کیا۔“

اعتکاف کے لغوی و اصطلاحی معنی

اعتکاف کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ ٹھہرنا اور کسی مکان میں بند رہنا۔ اور اصطلاح شرع میں اعتکاف

کہا جاتا ہے: المکث فی المسجد من شخص مخصوص بصفة مخصوصة (۲۲)۔

اعتکاف کی قسمیں

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں: (۲۳)

۱۔ اعتکاف واجب: یہ وہ اعتکاف ہے جو نذر کی وجہ سے واجب ہو گیا ہو، خواہ تعلیاً ہو، جیسے یوں کہ اگر میرا فلاں کام ہو گیا تو اتنے دنوں کا اعتکاف کروں گا، یا تجیزاً ہو، مثلاً یوں کہ میں نے اتنے دنوں کا

(۲۱*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) فی کتاب الصوم، باب الاعتکاف فی العشر الاواخر من رمضان والاعتکاف فی المساجد۔

ومسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) فی کتاب الاعتکاف، باب الاحتیاد فی العشر الاواخر من شهر رمضان۔ و ابو داود (ج ۱ ص ۲۴۴) فی کتاب الصیام، باب

الاعتکاف۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی الاعتکاف۔

(۲۲) مرقات: ج ۳ ص ۳۲۵۔

(۲۳) دیکھئے فتح القدیر: ج ۲ ص ۲۰۴-۲۰۵۔

اعتکاف اپنے اوپر لازم کر لیا، لہذا جتنے دنوں کی نیت کی ہے اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔

۲۔ اعتکاف مسنون: یہ وہ اعتکاف ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیا جاتا ہے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ ان ایام کا اعتکاف فرمانے کی تھی، یہ اعتکاف سنت موکدہ علی الکفایہ ہے، یعنی اگر کسی بستی یا محلہ میں کوئی ایک آدمی بھی کر لے تو سب کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو پورے محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا۔ یہ اعتکاف مسنون اگر کسی وجہ سے ٹوٹ گیا تو صرف اسی دن کی قضاء کرے جس دن میں اعتکاف ٹوٹا ہے۔

۳۔ اعتکاف نفل: پہلی دو قسم کے علاوہ ہر قسم کا اعتکاف اعتکاف نفل ہے، جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے نہ اس کے لیے کوئی وقت مقرر ہے اور نہ ایام کی مقدار متعین ہے، جس کا جتنا جی چاہے کر لے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تمام عمر کے اعتکاف کی نیت کر لے تب بھی جائز ہے، البتہ کسی میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دن سے کم کا اعتکاف جائز نہیں ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی مدت اکثر یوم ہے، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں حتیٰ کہ ایک ساعت کا اعتکاف بھی جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے (۳۴) علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (۳۴*)۔



﴿ وعن عائشة قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَعْتَكَفَ أَدْنَىٰ إِلَىٰ رَأْسِهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ فَأَرْجَلُهُ وَكَانَ لَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِحَاجَةٍ أَلَا نَسَانٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ﴾ (۳۴*)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اعتکاف کی حالت میں

(۳۴) دیکھیے عمدة القاری: ج ۱ ص ۱۳۰۔

(۳۴*) دیکھیے الدر المختار بہامش رد المختار (ج ۲ ص ۱۳۲)۔

(۳۴*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) فی کتاب الصوم، باب الاعتکاف، و باب الحائض ترجل المعتکف و (ص ۲۶۲) باب المعتکف لا یدخل البیت الا لحاجة، و باب غسل المعتکف۔ و مسلم (ج ۱ ص ۱۳۲) فی کتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض و اس زوجها و ترجمہ و طہارۃ و اسہا۔ و النسائی (ج ۱ ص ۵۳) فی کتاب الطہارۃ، باب غسل الحائض و اس زوجها۔ و ابو داود (ج ۱ ص ۳۳۳) فی کتاب الصیام، باب المعتکف یدخل البیت لحاجة۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۶۵) فی ابواب الصوم، باب المعتکف ینخرج لحاجة و لا۔ و ابن ماجہ (ص ۱۲۶) فی ابواب ما جاء فی الصیام، باب ما جاء فی المعتکف یغسل راسه و یرجله۔ و مالک (ص ۲۶۱) فی کتاب الاعتکاف، باب ذکر الاعتکاف۔

ہوتے تو مسجد میں بیٹھے بیٹھے اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے اور میں (آپؐ کے بالوں میں) کنگھی کر دیتی
نیز آپؐ حاجت انسانی کے علاوہ گھر میں داخل نہیں ہوتے تھے۔“

معتكف کے لیے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم

معتکف کے لیے بغیر حاجت طبعیہ اور شرعیہ کے مسجد سے باہر نکلنا جائز نہیں ہے، اگر بغیر حاجت
کے ایک منٹ کے لیے بھی باہر نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

اور جہاں تک تعلق ہے عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کا تو ان کے لیے معتکف کا مقصود اٹکلنا بالاتفاق
ناجائز ہے، البتہ قضائے حاجت کے لیے جاتے ہوئے یا آتے وقت اگر ضمناً کسی مریض کی عیادت کی یا کسی
جنازے میں شریک ہوا تو یہ جائز ہے، لیکن راستہ میں توقف کی اجازت نہ ہوگی، چونکہ نمازِ جنازہ میں ٹھہرا ہوا
ہے اس لیے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہے اور جیسے ہی نماز ختم ہو جائے فوراً لوٹ جائے۔

نماز جمعہ کے لیے جامع مسجد جانا بھی حاجت کے ذیل میں آتا ہے (۳۵)، ایسے ہی حاجتِ ضروریہ،
مثلاً کسی نے زردستی مسجد سے نکالا یا اندامِ مسجد کے خوف سے باہر نکلا اور کسی دوسری مسجد میں داخل ہوا، تو
اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا (۳۶)۔



❁ وعن ❁ ابنِ عمرَ أَنَّ عُمَرَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُنْتُ نَذَرْتُ فِي
الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَالَ فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۶*)۔

”حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے
جاہلیت میں یہ نذر مانی تھی کہ ایک رات مسجدِ حرام میں اعتکاف کروں گا، آپؐ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کرو۔“

(۳۵) دیکھیے بذلِ المجهود: ج ۱۱ ص ۳۶۰۔

(۳۶) دیکھیے عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۱۳۵۔

(۳۶*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) فی کتاب الصوم، باب الاعتکاف، وباب من لم یبر علی المعتکف صوماً، وباب اذا نذر ان

یعتکف فی الجاهلیة ثم اسلم۔ ومسلم (ج ۲ ص ۵۰) فی کتاب النذور والایمان، باب نذر الکافر وما یفعل فیہ اذا اسلم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۲۸۱) فی ابواب النذور والایمان، باب فی وفاء النذور۔

زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم

امام شافعیؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر اگر حکم اسلام کے موافق ہو تو اسلام قبول کرنے کے بعد اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے (۲۷) ان کا استدلال اسی روایت سے ہے کہ اس میں زمانہ جاہلیت کی نذر کو واجب الایفاء قرار دیا ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر صحیح ہی نہیں ہے، چونکہ کافر نذر مانتے کا اہل نہیں ہے اس لیے اسلام قبول کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

جہاں تک تعلق ہے ابن عمرؓ کی حدیث کا تو اس سے حکم استحبابی مراد ہے، حکم وجوبی مراد نہیں ہے۔ اور یا یہ کہا جائے گا کہ زمانہ جاہلیت سے مراد وہ حالت ہے جو اسلام کی تبلیغ عام اور اس کے ظہور سے پہلے تھی، لہذا اب جاہلیت کی نذر سے ابتداء اسلام میں مسلمان ہو کر جو نذر مانی تھی وہ مراد ہے مسلمان کی نذر چونکہ صحیح ہے، اس لیے ایفاء نذر کا حکم دیا۔

سخت اعتکاف کے لیے روزہ شرط ہے یا نہیں؟

ابن عمرؓ کی حدیث مذکور میں جو اعتکاف اللیل کا ذکر آیا ہے اس سے علامہ طیبیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اعتکاف کی سخت کے لیے روزہ شرط نہیں ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے (۲۸) نیز امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اعتکاف کے لیے صوم شرط ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے (۲۹)۔ ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے جو فصل ثانی میں آرہی ہے اور اس میں ہے: ”ولا اعتکاف الا بصوم“۔

حنفیہ کی طرف سے ابن عمرؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اعتکاف کے سلسلہ میں اس کے علاوہ جو روایتیں منقول ہیں ان میں اعتکاف کے ساتھ روزہ کا بھی ذکر ہے، چنانچہ اس سلسلے کی الوداد میں ایک روایت ہے: ”عن ابن عمر ان عمر رضی اللہ عنہما جعل علیہ ان یعتکف فی الجاہلیۃ لیلۃ او یوما عند الکعبۃ فسال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اعتکف وصم“ (۳۰)۔

(۲۷) دیکھئے مرقات: ج ۳ ص ۲۲۸۔

(۲۸) دیکھئے شرح الطیبی: ج ۳ ص ۲۱۰۔

(۲۹) دیکھئے المغنی لابن قدامة: ج ۳ ص ۶۳۔

(۳۰) سنن ابی داود: ج ۱ ص ۲۳۵۔

ابن عمرؓ کی حدیث باب میں جو اعتکاف اللیل کا ذکر ہے تو اس سے بھی مراد دن رات دونوں میں صرف رات کا اعتکاف مراد نہیں ہے، اس پر دلیل صحیح مسلم (۴۱) کی روایت ہے جس میں لیلة کی جگہ یوماً مذکور ہے، اسی طرح ابو داؤد کی روایت جو ذکر کی گئی اس میں بھی یوم اور لیل دونوں کا ذکر ہے۔ اس لیے کہا جائے گا کہ جن روایات میں صرف لیلة کا ذکر ہے تو اس سے ”لیلة مع یومہا“ مراد ہے اور جن میں فقط یوم کا ذکر ہے تو اس سے ”یوم مع لیلة“ مراد ہے، اس سے روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے (۴۳)۔

یہ کہا جائے گا کہ چونکہ ابھی بحث سابق میں یہ گذرا کہ یہ جاہلیت کی نذر ہونے کی وجہ سے ایفاء نذر کا حکم بطور استحباب کے تھا بطور وجوب کے نہ تھا، اور اعتکافِ نفل کے لیے ہمارے نزدیک بھی رائج ہی ہے کہ اس میں صوم شرط نہیں ہے۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَكَيَّفَ صَائِمًا الْفَجْرَ ثُمَّ دَخَلَ فِي مَعْتَكِفِهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ مَاجَةَ (۴۲*)﴾

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اعتکاف کا ارادہ فرماتے تو فجر کی نماز پڑھتے، اس کے بعد اعتکاف کی جگہ میں داخل ہو جاتے۔“

اعتکاف کی ابتداء

اس حدیث کے ظاہر سے امام اوزاعیؒ اور ثوریؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اعتکاف کی ابتداء

(۴۱) مسلم کی روایت اس طرح ہے: ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حدثنا ان عمر بن الخطاب سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بالجمرات معدان رجوع من الطائف فقال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف يوم ما في المسجد الحرام فكيف تری قال اذهب فاعتكف يومًا ج ۲ ص ۵۰۔

(۴۲) دیکھیے مرقات: ج ۳ ص ۲۲۸۔

(۴۲۰) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۳) فی کتاب الصوم باب الاعتکاف، و باب الاعتکاف فی شوال۔ و مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) فی کتاب الاعتکاف، باب الاجتهاد فی العشر الاواخر من رمضان۔ و النسائی (ج ۱ ص ۱۱۶) فی کتاب المساجد، باب ضرب الخباء فی المساجد۔ و ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۲۳) فی کتاب الصیام، باب الاعتکاف۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی الاعتکاف۔ و ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۲۶) فی ابواب ما جاء فی الصیام، باب ما جاء فیمن يتبدل الاعتکاف وقضاء الاعتکاف۔

رمضان کی اکیسویں تاریخ کی صبح سے ہونی چاہیے ، حضرت لیثؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ۔
جبکہ ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ معتکف کو بیسویں تاریخ میں غروبِ آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہیے ۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت عائشہؓ کی حدیث کا تو انہوں نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کی نیت کے ساتھ رمضان کی بیس تاریخ کو غروبِ آفتاب سے پہلے مسجد میں تشریف لاتے تھے ، رات بھر مسجد میں رہتے ، اس کے بعد جب فجر کی نماز پڑھ لیتے تو لوگوں کے ہجوم سے الگ ہو کر خلوت اور آرام کے لیے معتکف میں داخل ہو جاتے ، لہذا آپؐ کے اعتکاف کی ابتدا تو مغرب کے وقت ہی سے ہوتی تھی اور معتکف میں صبح کو داخل ہوتے تھے (۴۳) ۔

جمہور کی طرف سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپؐ کا معمول یہ تھا کہ آپؐ عشرہ اخیرہ کا اعتکاف فرماتے اور صحابہ کرامؓ کو بھی اس عشرہ اخیرہ کے اعتکاف کی ترغیب دیتے تھے ، اور عشرہ سے دس راتیں مراد ہیں ، لہذا اکیسویں رات کا اعتکاف بھی اس میں شامل ہوگا ، ورنہ دس کا عدد پورا نہ ہوگا ۔

اسی طرح اعتکاف کے اہم مقاصد میں سے چونکہ لیلة القدر کی تلاش بھی ہے اور لیلة القدر کبھی اکیسویں شب کو ہوتی ہے ، اس لیے اکیسویں شب سے اعتکاف کو شروع کرنا چاہیے تاکہ یہ مقصد فوت نہ ہو جائے ۔



كتاب فضائل القرآن

کتاب فضائل القرآن ایک نظر میں

کتاب فضائل القرآن _____ ۲۴۱-۲۶۴

باب بلا ترجمہ _____ ۲۶۸-۲۸۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب فضائل القرآن

قرآن مجید کی عظمت و بزرگی اور اس کی فضیلت و رفعت کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ وہ خداوند عالم ملک ارض و سماء اور خالق لوح و قلم کا کلام ہے جو کاروان انسانیت کے سب سے آخری اور سب سے عظیم راہنما رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا جو ظلم و جمل کی تاریکیوں میں مینارہ نور، کفر و شرک کے تلاوت کی آخری کیل اور پوری انسانی برادری کے لیے خدا کی طرف سے اتارا ہوا سب سے آخری اور سب سے جامع قانون ہے۔

قرآن پڑھنا بندے کو خدا کا قرب بخشتا ہے، قلب کو عرفان الہی اور ذکر اللہ کے نور سے روشن کرتا ہے، جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص تعلق پیدا ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ جب کوئی شخص کسی مصنف کی کتاب قدر اور توجہ سے پڑھتا ہے تو مصنف کا دل سرور سے بھر جاتا ہے اور اس شخص سے ایک خاص تعلق اور لگاؤ پیدا ہوتا ہے، ایسا تعلق اور لگاؤ جو بہت سے قریبی عزیزوں، دوستوں سے بھی نہیں ہوتا تو جب اللہ رب العزت اپنے کسی بندے کو اپنے کلام پاک کی تلاوت کرتے سنا اور دیکھتا ہوگا تو اس بندے پر اس کو کیسا پیار آتا ہوگا (۱)۔

نقطہ قرآن کی تحقیق

نقطہ قرآن کی تحقیق میں اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مروی ہے کہ قرآن کلام اللہ کا اسم علم ہے، نہ کسی چیز سے مشتق ہے

اور نہ سموز۔

ازم اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ”قَرَنْتُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ“ سے مشتق ہے، چونکہ قرآن کی آیات اور حروف بھی آپس میں ملے ہوئے ہیں، اس لیے قرآن کہا گیا، اس قول کے مطابق بھی لفظ قرآن غیر سموز ہوگا اور اس کا نون اصلی ہوگا اور زجاج کے نزدیک ”قراء“ سے مشتق ہے، جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں اور یہ نُعْلَان کے وزن پر ہے، اس لیے کہ قرآن کریم نے سورتوں کو جمع کیا ہے، البتہ ہمزہ تنخین کبیر ترک کیا جاتا ہے اور اس کی حرکت ماقبل کو دی جاتی ہے۔

علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے آخری قول کو راجح قرار دیا ہے (۲) اور قرآن مجید کی آیات بھی اسی ہال میں جیسے: ”اقْرَأْ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ اقْرَأْ اَنَّا هُمْ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ وغیرہ۔

قرآن کا بعض بعض سے افضل ہے

اس بات میں اختلاف ہے کہ قرآن کریم کا بعض حصہ بعض سے افضل ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام ابوالحسن اشعری، قاضی ایوب باقانی، ابن حبان اور ایک روایت میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہم نے افضلیت کا انکار کیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ پورا قرآن کلام اللہ ہے اور اگر بعض بعض سے افضل ہو جائے تو اس سے مفضل علیہ نہ ہوتا، حالانکہ کلام اللہ ہر قسم کے نقص سے پاک ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک قرآن کے بعض حصے کو بعض پر افضلیت حاصل ہے، چنانچہ طواہر نصوص اسی پر دال ہیں اور صحیح و صریح احادیث کے مقابلے میں قیاس معتبر نہیں، نیز حضرات انبیاء کرام علیہم السلام میں بھی تو بعض بعض سے فضیلت ہے۔ ”سَلَّمَ رَسُلُكَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ لہذا ان افضلیت سے شان رسالت میں کوئی نقص نہیں آتا، لہذا یہاں بھی بعض کے بعض سے افضل ہونے سے نقص لازم نہیں آئے گا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر تم اپنے نور بصیرت سے آیت الکرسی اور آیت الہدایت میں سورۃ اخلاص اور سورۃ تبت کے درمیان فرق نہیں کر سکتے تو صاحب رسالت، علیہ السلام علیہ وسلم کی تنبیہ و تادیب پر قرآن نازل ہوا ہے اور انہوں نے فرمایا ہے: ”يُسْأَلُ الْقُرْآنُ وَفَاتِحَةُ الْكِتَابِ أَفْضَلُ سُورَةِ الْقُرْآنِ وَالْأَيُّ الْكَرْسِيِّ سَبْدَةُ آيِ الْقُرْآنِ“ وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن“ (۳)۔

الفصل الاوز

﴿ وعن عَقَبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ خَرَجَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ فِي الصُّفَّةِ فَقَالَ أَيْكُمْ يُحِبُّ أَنْ يَغْدُوَ كُلُّ يَوْمٍ إِلَى بَطْحَانَ أَوِ الْعَقِيقِ فَيَأْتِيَ بِنَاقَتَيْنِ كَوَ مَاوَيْنِ فِي غَيْرِ إِثْمٍ وَلَا قَتْلٍ رَحِمَ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كُلُّنَا نُحِبُّ ذَلِكَ قَالَ أَفَلَا يَغْدُو أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَيُعَلِّمُ أَوْ يَقْرَأُ آيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ نَاقَتَيْنِ وَثَلَاثُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ ثَلَاثٍ وَأَرْبَعٌ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَرْبَعٍ وَمَنْ أَعَدَّ أَدَبَهُنَّ مِنَ الْأَيْلِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴)

”حضرت عقبہؓ فرماتے ہیں کہ ہم صفہ میں تھے، آپؐ تشریف لانے اور فرمایا کہ تم میں کون پسند کرتا ہے کہ روزانہ صبح وادی بطحان یا وادی عقیق (جہاں اونٹوں کی منڈی لگا کرتی تھی) جانے اور وہاں سے بلا کسی کناد کا ارکاب کیے اور بغیر قطع رحم کے دو بڑے کوہان والی اونٹنیاں (بطور نفع کاروبار کے ذریعے) حاصل کر کے لانے، عقبہؓ کہتے ہیں ہم نے عرض کیا کہ حضرت یہ تو ہم سب کو پسند ہے، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ پھر تم کہاں نہ مسجد میں جا کر دو آیتیں کسی کو سکھاؤ یا خود پڑھو یہ آیتیں ایک یا فرمایا دو اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور تین آیتیں تین اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور چار آیات چار اونٹنیوں سے، اسی طرح جتنی بھی اونٹنیاں ہوں ان سے اتنی آیتیں بہتر ہیں۔

”صفہ“ وہ سایہ دار چہرہ ترہ ہے جو مسجد نبوی کے ساتھ بنا ہوا تھا، جہاں غریب مہاجر صحابہؓ رستے تھے، جن کا نہ کھانا تھا اور نہ پہوی بچے اور وہ ہمہ وقت بارگاہ رسالت سے اکتساب فیض کرتے تھے، گویا وہ اسلام کی سب سے پہلی اقامتی اور تربیتی درگاہ تھی، جس کے مکرم اول خود سرکار رسالت صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور طالبہ تمام صحابہؓ تھے۔

أَيْكُمْ يُحِبُّ أَنْ يَغْدُوَ كُلُّ يَوْمٍ إِلَى بَطْحَانَ أَوِ الْعَقِيقِ فَيَأْتِيَ بِنَاقَتَيْنِ كَوَ مَاوَيْنِ

”کون شخص تم میں سے یہ پسند کرتا ہے کہ وہ ہر روز بطحان یا عقیق کی طرف جائے اور وہاں سے دو برس وہاں والی اونٹنیاں لائے۔“

”بطحان“ باء کے ضمہ اور طاء کے سکون کے ساتھ مدینہ منورہ کی ایک وادی کا نام ہے، بطح سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کشادگی کے ہیں، چونکہ وہ وادی بھی وسیع اور کشادہ تھی اس لیے اس کو بطحان کہا گیا ہے۔ ”عقیق“ سے مراد عقیق اصغر ہے، وہ بھی ایک وادی کا نام ہے جو مدینہ کے مضافات میں دو تین میل پر ہے۔

ان دونوں جگہوں پر اس زمانہ میں اونٹوں کے بازار لگا کرتے تھے اور چونکہ یہ سب سے قریب جگہوں میں سے ہیں اس لیے ان دونوں کا ذکر فرمایا (۵)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اونٹ چونکہ خیار مال العرب ہے، اس لیے سمجھانے کے لیے بطور تمثیل اونٹوں کا ذکر کیا ورنہ تو دنیا کی تمام چیزیں بھی ایک آیت کے مقابلہ میں کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتیں (۶)۔

حدیث میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ تعظم قرآن اور اشتغال بامر الدین سے دنیوی معاش میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے کما فی قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (۷)۔“



﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ وَالَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَتَتَمَعُ فِيهِ وَهُوَ عَلَيْهِ شَاقٌّ لَهُ أَجْرَانِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۸) ﴾

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ قرآن مجید کا پختہ حافظ (جنت میں) حامل وحی، بزرگ اور فرمانبردار فرشتوں کے ساتھ رہے گا اور جو شخص قرآن الٹک الٹک کر پڑھتا ہے اور تلاوت میں اس کو مشکل پیش آتی ہے (لیکن پھر بھی پڑھتا ہے) اس کو دوہرا اجر ملے گا۔

(۵) الطیبی ۲/۲۱۵۔ المعرقۃ ۳/۲۲۳۔

(۶) الطیبی ۳/۲۱۶۔ التعلیق الصبیح ۲/۳۲۵۔ المعرقۃ ۳/۲۲۵۔

(۷) سورة الطلاق: آیت ۲-۳۔

(۸) الحدیث متفق علیہ اخرہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۶۹ باب فضیلة حافظ القرآن۔ و اخرہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۴۲۵ فی تفسیر سورة عس و الترمذی فی سننہ: ۲/۱۸۱ باب فی فضل قاری القرآن۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ ”ماہر قرآن“ سے وہ کامل الحفظ شخص مراد ہے جو حفظ کی عمدگی کی وجہ سے پوری روانی سے پڑھتا ہو اور اس کے لیے قرآن پڑھنا دشوار نہ ہو (۹)۔

سَفَرَة

سافر کی جمع ہے اس سے مراد وہ فرشتے ہیں جو لوح محفوظ کے حامل ہیں، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **بِأَيِّدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرْدَةٍ** سفر (سین کے کسرہ کے ساتھ) کتاب کو کہتے ہیں اور سَفَرَة کاتبوں کو، چونکہ یہ فرشتے کتب الہیہ کے نقل کرنے والے ہیں اس لیے ان کو سفرۃ کہا گیا (۱۰)۔

اور بعض حضرات نے اس سے انبیاء اور رسول مراد لیے ہیں، کیونکہ وہ لوگوں تک اللہ تعالیٰ کے پیغامات کو پہنچاتے ہیں۔

اور ”بَرْدَة“ کا لفظ ”بر“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی طاعت کے ہیں، یعنی فرمانبردار۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ دنیا میں ماہر قرآن ملائکہ کے ساتھ تحمل قرآن کے وصف میں شریک ہے، نیز ملائکہ کی طرح یاد کرتا ہے اور مومنین تک پہنچاتا ہے اور جہاں ان کو التباس ہوتا ہے اس کو واضح کرتا ہے، اس وجہ سے آخرت میں بھی وہ ملائکہ کے ساتھ ان کے منازل میں رفیق ہوگا (۱۱)۔

وَالَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَتَتَعَتُعُ فِيهِ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو اچھی طرح قرآن یاد نہ ہو اور اہلک اہلک کر پڑھتا ہو تو اسے دوبرے ثواب کی بشارت دی گئی ہے، ایک ثواب پڑھنے کا اور دوسرا اس مشقت کا جو اسے قرآن پڑھنے میں ہوتی ہے، اس طرح گویا قرآن شریف پڑھنے کی ترغیب دلائی گئی ہے (۱۲)۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ شخص ماہر قرآن سے افضل ہے، چنانچہ ماہر قرآن کو ملائکہ مذکورین کی رفاقت جیسی عظیم سعادت حاصل ہوگی اور پھر ظاہر ہے کہ جو شخص قرآن کے حفظ، اتقان اور تلاوت کی طرف توجہ دیکر ماہر بن جاتا ہے، اس کا مرتبہ اس شخص سے جو عدم توجہ کی وجہ سے ماہر نہیں بنا ہے بلند اور برتر ہی ہوگا (۱۳)۔

(۹) طیبی: ۲۱۶/۳۔

(۱۰) المرقاۃ: ۳۳۶/۳۔

(۱۱) طیبی: ۲۱۶/۳۔ المرقاۃ: ۳۳۶/۳۔

(۱۲) طیبی: ۲۱۶/۳۔

(۱۳) طیبی: ۲۱۶/۳۔ المرقاۃ: ۳۳۶/۳۔

قرآن پڑھنے اور نہ پڑھنے والے کے مراتب کا فرق

﴿ وعن أبي موسى الأشعري قال قال

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الْأَنْزُجَةِ رِيحًا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ التَّمْرَةِ لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حَلْوٌ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مرٌّ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الرِّيحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مرٌّ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَالْأَنْزُجَةِ وَالْمُؤْمِنُ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَالْتَّمْرَةِ (۱۳)

”وہ مسلمان جو قرآن کریم پڑھتا ہے اس کی مثال سنگترے کی سی ہے کہ اس کی خوشبو بھی لطیف اور اس کا مزہ بھی اچھا اور وہ مومن جو قرآن کریم نہیں پڑھتا اس کی مثال کھجور کی سی ہے کہ اس میں خوشبو نہیں ہوتی اور اس کا مزہ شیریں ہوتا ہے اور وہ منافق جو قرآن کریم نہیں پڑھتا اس کی مثال اندرائن کے پھل کی سی ہے جس میں خوشبو نہیں اور مزہ بھی بہت تلخ ہوتا ہے اور وہ منافق جو قرآن پڑھتا ہے اس کی مثال ان خوشبودار پھل کی سی ہے جس کی خوشبو تو اچھی ہوتی ہے مگر اس کا مزہ نہایت تلخ ہوتا ہے۔“

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعمال کی تشبیہ ان چیزوں سے دی ہے جو زمین سے اگتی ہیں اور درخت سے نکلتی ہیں اور دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جیسے چیزیں ثمرات الارض و الاشجار ہیں تو اسی طرح اعمال بھی ثمرات النفوس ہیں۔

یہ تشبیہ اور تمثیل جو درحقیقت ایک ایسی صفت ہے جس کا ظہور محسوس کی شکل میں بیان کیے بغیر ممکن نہیں، حدیث مذکور میں بہت جامع اور احسن طریقے سے اس کو بیان کیا گیا ہے، کیونکہ کلام اللہ ظاہر میں بھی تاثیر کرتا ہے اور باطن میں بھی اور لوگ اس تاثیر کے قبول کرنے میں متفاوت ہیں چنانچہ انسان یا نافر مومن ہوگا یا غیر مومن، پھر مومن یا سلاوت قرآن کریم کا پابند ہے یا نہیں، پہلے کی مثال سنگترے کی طرح ہے، جس کے ظاہر میں بھی قرآن نے تاثیر کی ہے اور باطن میں بھی، تو جیسے سنگترہ ظاہری اور باطنی ہے مثلاً

(۱۳) الحدیث متفق علیہ اخرہ البخاری فی صحیحہ: ۵۱/۱ باب فضل القرآن علی سائر الکلام۔ وکذا: ۵۵۷/۲ باب من رآی یقرأ القرآن او تاملہ وسلم فی صحیحہ: ۲۶۹/۱ باب فضیلة حافظ القرآن۔

فضائل کا حامل ہے اسی طرح یہ مؤمن بھی ہے اور دوسرے کی مثال کھجور کی طرح ہے، جس کے ظاہر میں عدم تلاوت کی وجہ سے تاثیر نہیں ہوتی، البتہ باطن میں ایمان کا اثر ہے جیسے کھجور میں ظاہری وصف خوشبو نہیں، البتہ باطنی وصف مستحس ہے اور غیر مؤمن یا تو منافق حقیقی ہوگا جو قرآن نہیں پڑھتا اور اس کا ظاہر و باطن دونوں قرآن کی تاثیر سے خالی ہے جس کی مثال حنظلہ ہے جس کی نہ خوشبو ہے اور نہ مستحس یعنی بے فائدہ ہے اور یا ملق بالمناق یعنی ریاکار ہوگا جو قرآن زبان سے تو پڑھتا ہے لیکن دل سے نہیں پڑھتا، یعنی اللہ تعالیٰ کی خوشودی اس کو مقصود نہیں تو اس کے ظاہر میں قراءت قرآن کی وجہ سے تاثیر ہوتی ہے لیکن باطن میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی، جیسے خوشبودار پھل کہ خوشبو تو اچھی ہو لیکن ہو بد مزہ اور بد ذائقہ (۱۵)۔

واضح رہے کہ اثبات قراءت جو ”یقرأ“ فعل مضارع کے صیغہ سے ہوا ہے اور نفی قراءت ”لا یقرأ“ سے ہوتی ہے اس سے مراد دوام اور استمرار ہے کہ جس کی عادت قرآن پڑھنے کی ہو یا عادت قرآن کریم کے نہ پڑھنے کی ہو چنانچہ فعل مضارع میں کبھی استمرار ہی مراد ہوتا ہے جیسے ”فلان یقری الضیف“ کے معنی ہیں فلاں مہمان نوازی کرتا رہتا ہے ”ویحیی الحریم“ اور ہر قابل حفاظت چیز کی حفاظت کرتا رہتا ہے (۱۶)۔



قرآن سننے کے لیے فرشتوں کا ہجوم

﴿وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ﴾

أَنَّ أَسِيدَ بْنَ حُضَيْرٍ قَالَ بَيْنَمَا هُوَ يَقْرَأُ مِنَ آيَاتِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ وَفَرَسُهُ مَرْبُوطَةٌ عِنْدَهُ إِذْ جَاءَتْ الْفَرَسُ فَسَكَتَ فَسَكَتَ فَقَرَأَ فَجَاءَتْ فَسَكَتَ فَسَكَتَ ثُمَّ قَرَأَ فَجَاءَتْ الْفَرَسُ فَأَنْصَرَفَ وَكَانَ ابْنُهُ بِحَبِي قَرِيبًا مِنْهَا فَاشْفَقَ أَنْ تُصِيبَهُ وَلَمَّا أَخْرَهُ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَإِذَا مِثْلُ الظِّلَّةِ فِيهَا أَمْثَالُ الْمَصَابِيحِ فَلَمَّا أَصْبَحَ حَدَّثَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اقْرَأْ يَا أَبْنُ حُضَيْرٍ اقْرَأْ يَا أَبْنُ حُضَيْرٍ قَالَ فَاشْفَقْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ تَطَأَ بِحَبِي وَكَانَ مِنْهَا قَرِيبًا فَأَنْصَرَفْتُ إِلَيْهِ وَرَفَعْتُ رَأْسِي إِلَى السَّمَاءِ فَإِذَا مِثْلُ الظِّلَّةِ فِيهَا أَمْثَالُ

أَلَمْصَابِيحَ فَخَرَجْتُ حَتَّى لَا أَرَاهَا قَالَ وَتَدْرِي مَا ذَاكَ قَالَ لَا قَالَ نِلِكَ الْمَلَائِكَةُ دَنَزَ لِيصَوْنِكَ وَلَوْ قَرَأْتَ لَا صَبَحْتَ بِنَظَرِ النَّاسِ إِلَيْهَا لَا تَوَارِي مِنْهُمْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَاللَّفْظُ لِلْبُخَارِيِّ وَفِي مُسْلِمٍ عَرَجَتْ فِي الْجَوْرِ بَدَلٌ فَخَرَجْتُ عَلَى صِيغَةِ الْمُتَكَلِّمِ (۱۷)

”اسید بن حضیرؓ نے فرمایا کہ وہ رات میں سورہ بقرہ پڑھ رہے تھے اور قریب ہی ان کا گھوڑا بندھا ہوا تھا کہ اچانک ان کا گھوڑا چکر کاٹنے لگا۔ وہ خاموش ہو گئے تو گھوڑا ٹھیر گیا۔ انہوں نے پھر پڑھنا شروع کیا تو پھر گھوڑا چکر کاٹنے لگا پھر وہ خاموش ہو گئے تو گھوڑا بھی ٹھیر گیا۔ پھر انہوں نے پڑھا تو پھر چکر کاٹنے لگا۔ پھر وہ لوٹے ان کا بیٹا بھی گھوڑے کے قریب تھا ان کو اندیشہ ہوا کہ کہیں گھوڑا بھیگی کو نقصان نہ پہنچا دے پھر انہوں نے آسمان کی طرف سر اٹھایا تو سائبان کی طرح کوئی چیز دیکھی، جس میں چراغ روشن تھے، باغ ہونے پر رات کا یہ قصہ انہوں نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا تو آپ نے فرمایا ابن حضیرؓ تمہیں پڑھتے رہنا چاہیے تھا، انہوں نے عرض کیا حضرت مجھے خطرہ ہوا کہ کہیں گھوڑا بھیگی کو نہ روندھ ڈالے۔ بھیگی گھوڑے سے قریب تھا، اس لیے میں اس کے پاس آگیا اور میں نے سر اٹھا کر آسمان کی طرف دیکھا تو یہ سائبان اور چراغ نظر آئے۔ پھر میں باہر آیا تو وہ سب چیزیں غائب ہو گئی تھیں، میں ان کو نہیں دیکھ رہا تھا۔ آپ نے فرمایا تم جانتے ہو یہ کیا تھا اسیدؓ نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا یہ فرشتے تھے تمہاری آواز سن کر قریب آ گئے تھے اگر تم پڑھتے رہتے تو یہ صبح تک موجود رہتے لوگ ان کو دیکھتے اور یہ ان سے پوشیدہ نہ ہوتے۔

گھوڑے کے اچھلنے اور کودنے کی وجہ یہ تھی کہ جب حضرت اسیدؓ رات کے بعض حصے میں قرآن حکیم پڑھ رہے تھے تو قرابت سننے کے لیے فرشتے نیچے آئے تھے، ان کو دیکھ کر گھوڑا خوف کی وجہ سے بدکھلا اور کودتا تھا، یہی وجہ تھی کہ تلاوت کلام پاک کے بند ہونے پر فرشتے اوپر جاتے تھے اور گھوڑا کودنا چھوڑ دیتا تھا (۱۸)

إِقْرَأِ يَا ابْنَ حَضِيرٍ إِقْرَأِ يَا ابْنَ حَضِيرٍ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس لفظ کا مقصد زمانہ ماضی میں طلب زیادتی ہے، گویا کہ آپ

(۱۷) الحدیث متفق علیہ اخرہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۵۵۰ باب نزول السکینۃ والملائکۃ عند القرآن؛ و مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۱۹۔

نزول السکینۃ للقاء القرآن۔

(۱۸) دیکھیے المرقاۃ: ۳/۳۲۹۔

صلی اللہ علیہ وسلم اس عجیب و غریب حالت کا استحضار کر کے حضرت ابن حنظلہؓ کو پڑھنے کی ترغیب دے رہے ہیں جس کا حاصل ہے: ”هَلَّا زِدْتُ“ تم نے قراءت میں اضافہ کیوں نہیں کیا؟ اس پر دلیل یہ ہے کہ آگے خود حضرت ابن حنظلہؓ جواب میں فرماتے ہیں: ”أَشْفَقْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ تَطْأَ يَحْيَى“ میں اس بات سے ڈرا کہ کس گھوڑا یحییٰ کو کچل نہ ڈالے، کیونکہ یحییٰ گھوڑے کے قریب ہی تھا (۱۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں پڑھنے سے اب واقعہ بیان کرنے کے وقت پڑھنا مراد نہیں، بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اصلی حالت کا استحضار کر کے یہ فرمایا، گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابن حنظلہؓ کو اس حالت میں دیکھ رہے ہیں کہ ان پر فرشتے سائبان کی طرح جمع ہوئے ہیں تو ان کو حکم دے رہے ہیں کہ برابر پڑھتے رہیے، تاکہ فرشتوں کے سننے اور ان کے موجود ہونے سے آپ پر برکت نازل ہوتی رہے (۲۰)۔ حاصل یہ ہے کہ اِقْرَأْ کا امر استمرار فی العمل کے لیے ہے یعنی تمہیں قراءت کو جاری رکھنا چاہیے تھا موقوف نہیں کرنا تھا، علامہ طیبی اور حافظ صاحب دونوں کی توجیہ کا یہی مطلب ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بادل کے ساتھ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ ملائکہ قرآن کریم سننے کے لیے بہت کثرت سے آئے تھے تو جب حضرت اسیدؓ نے دیکھا ایسا محسوس ہوا کہ پردہ کے مانند کوئی چیز ہے جو ان کے اور آسمان کے درمیان حائل ہے اسی چیز کو بادل سے تعبیر کیا۔

اور اس میں جو چراغ سے جل رہے تھے وہ دراصل ان فرشتوں کے چہرے تھے جو چراغ کی مانند روشن و نور تھے (۲۱)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسیدؓ کے خوف کو زائل کرنے اور ان کو اپنے بلند مرتبہ سے آگاہ کرنے کی غرض سے ان کو بتادیا کہ یہ فرشتے قرآن سننے کی غرض سے آئے تھے اور تاکید کی کہ آئندہ اگر ایسی صورت حال پیش آئی تو اطمینان سے رہنا اور زیادہ پڑھنا (۲۲)۔



﴿وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ بْنِ الْمَعْلَى قَالَ
كُنْتُ أَصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ فَدَعَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أُجِبْهُ ثُمَّ أُنِيتُهُ فَقُلْتُ:

(۱۹) الطیبی: ۲۲۱/۳۔

(۲۰) فتح الباری: ۶۳/۹۔

(۲۱) المعرقة: ۳۲۹/۳۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ أَصَلِّي قَالَ أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ فَمَا أَرَادَ إِلَّا أَعْلَمَكُمْ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ فَآخِذَ بِيَدِي فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ تَخْرُجَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ قُلْتَ لَا أَعْلَمَنَّكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۳)

ابو سعید بن معلی فرماتے ہیں کہ میں مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا کہ مجھے آپؐ نے بلایا میں نے منبر کی وجہ سے جواب نہیں دیا، نماز کے بعد میں حاضر خدمت ہوا تو عرض کیا حضرت جواب نہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا کہ اللہ و رسول کی آواز پر لبیک کہو جب وہ تمہیں پکاریں، پھر فرمایا کہ تمہارے مسجد سے نکلنے سے پہلے میں تمہیں قرآن کی عظیم تر سورت نہ بتاؤں پھر آپؐ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا۔ پھر جب ہم مسجد سے نکلنے لگے تو میں نے عرض کیا آپؐ نے فرمایا تھا کہ میں تمہیں قرآن کی عظیم ترین سورت بتاؤں گا تو آپؐ نے فرمایا وہ ”الحمد لله رب العالمين“ ہے یہ سبع مثانی ہے اور قرآن عظیم جو مجھے عطا کی گئی ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ ابن الملک کے حوالے سے اس حدیث کی شان و رود کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں میں مسجد کے پاس سے گدرا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے میں نے سمجھا کہ کوئی واقعہ پیش آیا ہے اس لیے بیٹھ گیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی: ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ“ میں نے اپنے ساتھی سے کہا کہ اس سے پہلے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر سے اتریں، ہم کعبے کی طرف منہ کر کے دو رکعت نماز پڑھتے ہیں تاکہ ہم اولیت کا شرف حاصل کریں، تو اس درمیان کہ میں نماز پڑھ رہا تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اس وقت میں نے کوئی جواب نہیں دیا۔ یہاں تک کہ میں نماز سے فارغ ہوا، چنانچہ ایک نسخہ میں ”نَتَى صَلَّيْتُ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ پھر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عذر پیش کرنے کی غرض سے عرض کیا، یا رسول اللہ! اس وقت میں نماز پڑھ رہا تھا اس لیے جواب نہیں دے سکا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے، کہ اللہ و رسول کو جواب دو جب وہ تمہیں بلائیں اور ان کے حکم کی اطاعت کرو“ (۲۴)۔

(۲۳) الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه: ۴۹/۱، باب فضل فاتحة الكتاب۔

(۲۴) العرفاء: ۴/۳۳۰۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں جواب دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، جیسا کہ نماز میں ”السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ“ کہہ کر آپ کو خطاب کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ”السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ“ خطاب اس لیے ہے کہ تشدد کے الفاظ انشاء پڑھے جاتے ہیں حکایت نہیں پڑھے جاتے۔

چنانچہ تنویر الأبصار میں تصریح ہے: ”وَيُقْصَدُ بِالْفَافِ التَّشْهَدُ الْإِنْشَاءُ لَا الْإِخْبَارُ“ (*) باقی یہ اعتراض بالکل لغو ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حاضر نہیں تو خطاب بے فائدہ ہوا کیونکہ صلاۃ و سلام ملائکہ کے واسطے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچتا ہے، جیسا کہ خط میں خطاب کے صیغے لکھے جاتے ہیں مخاطب درو موجود نہیں ہوتا، لیکن خط مخاطب تک پہنچتا ہے (۲۵)۔ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینے سے نماز فاسد ہوتی ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ نماز بھی ایک اطاعت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینا بھی اطاعت ہے۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کسی ایسے کام کے لیے بلایا ہے جس میں تاخیر نہیں ہو سکتی تو مصلیٰ کو نماز توڑنے کا حق ہے، لیکن ظاہر حدیث سے قول اول کی تائید ہوتی ہے (۲۶)۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ اس تفصیل کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینا مطلقاً واجب ہے، جیسا کہ آیت کریمہ کے اطلاق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، باقی بطلان صلاۃ یا عدم بطلان صلاۃ پر یہ حدیث دلالت نہیں کرتی، البتہ دوسرے دلائل کے اطلاق کی وجہ سے اصل بطلان ہے (۲۷)۔

ثُمَّ قَالَ لَا أَعْلَمُكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ
علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چونکہ سورہ فاتحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی عظمت کی حامل ہے الفاظ کے اختصار کے باوجود معانی و فوائد کی کثرت کے اعتبار سے وہ قرآن کریم کا جزو اعظم ہے، قرآن حکیم میں حمد و ثناء، امر و نہی اور وعد و وعید کے جو مضامین ہیں اُن پر سورہ فاتحہ مشتمل ہے اسی وجہ سے سورہ فاتحہ

(*) دیکھئے تنویر الأبصار علی هامش رد المحتار: ۱/۳۷۷ باب صفة الصلاة۔

(۲۵) الطیبی: ۳/۲۲۳۔

(۲۶) المرقاۃ: ۳/۲۳۰۔

(۲۷) المرقاۃ: ۳/۳۳۱۔

کو ”اُمّ القرآن“ بھی کہا گیا ہے اور یہ خصوصیت دوسری سورتوں میں نہیں (۲۸)۔ حتیٰ کہ بعض علما میں کہنا ہے کہ کتب مقدمہ کے تمام مضامین قرآن مجید میں ہیں اور قرآن کریم کے تمام مضامین سورہ فاتحہ میں ہیں اور سورہ فاتحہ میں جو کچھ ہے وہ بسم اللہ میں ہے اور بسم اللہ کے تمام مضامین ”با“ کے نقطے کے تحت ہیں۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید ”با“ کے نقطہ سے نقطہ توحید کی طرف اشارہ ہو جس پر سلوک کا مدار ہے (۲۹)۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بسم اللہ کے تمام مضامین ”با“ کے تحت ہیں اور وجہ یہ بتائی ہے کہ تمام علوم کا اصلی مقصد بندے کا اللہ تعالیٰ سے تعلق جوڑنا ہے اور ”با“ بھی اساق کے لیے ہے جس کے معنی ہی تعلق جوڑنے کے ہیں (۳۰)۔

سبع مثانی کی وجہ تسمیہ

المَثَانِی، مَثْنَاۃ کی جمع ہے اور مَثْنَاۃ اسم ظرف ہے یا مَثْنِیۃ کی جمع ہے اور مَثْنِیۃ اسم فاعل ہے بہر حال اس کا موصوف محذوف ہے، یعنی آیات یا سور، حدیث مذکور سے یہ معلوم ہوا کہ سبع مثانی سے مراد سورہ فاتحہ ہے اسی طرح محی السنۃ بغوی نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سبع مثانی سے مراد سورہ فاتحہ ہے جس کی سات آیات ہیں، حضرت قتادہؓ، حسن بصریؓ، عطاءؓ اور سعید بن جبیرؓ کا بھی یہی قول ہے۔

مثانی کہنے کی وجہ متعدد بیان کی گئی ہیں، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسنؓ اور قتادہؓ کے نزدیک نماز میں بار بار یعنی ہر رکعت میں اس کو پڑھا جاتا ہے اس لیے مثانی کہا گیا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ کے ”ہے ہیں، نصف تو اللہ کے لیے ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی ثناء کی گئی ہے اور نصف دُعاء ہے جو بندہ کے لیے ہے۔“

حسین بن فضلؓ نے وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ سورہ فاتحہ دو مرتبہ نازل ہوئی ایک بار مکہ شریف میں اور دوسری بار مدینہ پاک میں ہر مرتبہ ستر ہزار فرشتے سورہ فاتحہ کے جلو میں تھے۔

(۲۸) الطیبی: ۲۲۲/۳۔

(۲۹) المرقاۃ: ۳۳۱/۳۔

(۳۰) حوالہ ۱۸۔

مجاہدؒ فرماتے ہیں مثالی کا معنی ہے منتخب چھانٹی ہوئی اللہ نے یہ سورت اس امت کے لیے چھانٹ کر رکھ لی تھی کسی دوسری امت کو عطا نہیں فرمائی اس لیے اس کو مثالی کہا ہے۔

ابو زیدؒ یحییٰ نے فرمایا ہے کہ ”ثَبِثَ الْعَنَانُ“ کے معنی ہیں میں نے لگام پھیر دیا، موڑ دیا، یہ سورۃ بھی شرروں کو شرارت سے پھیر دیتی ہے، بعض نے کہا کہ ”مثالی“ ثناء سے ہے اس سورۃ میں اللہ تعالیٰ کی ثناء کی گئی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی عظیم صفات کا بیان ہے۔

اور قرآن مجید کا اطلاق سورۃ فاتحہ پر اظہار اہمیت کے لیے ہے من قبیل اطلاق الكل على الجزء (۳۱)



قرآن کریم کی سفارش

﴿وَعَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ أَقْرَأُوا الزَّهْرَ أَوْ بِنَ الْبَقَرَةِ وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ فَإِنَّهَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهَا غَمَامَتَانِ أَوْ غَيَابَتَانِ أَوْ فِرْقَانِ مِنْ طَائِفٍ صَوَافٍ تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِيهِمَا أَقْرَأُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ فَإِنَّ أَخْذَهَا بَرَكَةٌ وَتَرْكُهَا خَسْرَةٌ وَلَا يَسْتَطِيعُهَا الْبَطْلَةُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۲)

حضرت ابو امامہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے، کہ قرآن کریم پڑھا کرو یہ قیامت میں اپنے پڑھنے والوں کے لیے سفارشی بن کر آئے گا، جگمگاتی ہوئی اور روشن سورتوں بقرہ اور آل عمران کو پڑھا کرو جو قیامت میں بادل کی طرح سایہ کرنے والی ہوگی یا بادل سے کم درجے میں سایہ کرنے والی چھتری وغیرہ کی طرح سر کے قریب ہوگی یا پرندوں کی صف باندھے ہوئے دو ٹکڑیاں ہوگی جو اپنے پڑھنے والوں کے لیے سایہ کے ساتھ سفارش کرنے والی ہوگی۔ سورۃ بقرہ پڑھا کرو اس کا پڑھنا موجب برکت ہے۔ اس کا چھوڑنا حسرت کا سبب ہے اور اہل باطل اس پر قادر نہیں ہوتے۔

سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کو جگمگاتی ہوئی سورتیں فرمایا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں سورتیں نور و ہدایت اور زیادتی ثواب کی وجہ سے روشن ہیں اور اس نورانیت میں دوسری سورتوں کی بہ نسبت ایسی ہیں جیسے سورج اور چاند کی نورانیت دوسرے ستاروں کے مقابلے میں ہے (۳۳) - ان سورتوں کی برکات کو بروز قیامت متشکل طور پر ظاہر ہونے کو تین صورتوں میں بیان کیا گیا:

① پہلی صورت یہ بیان کی گئی کہ یہ سورتیں قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کے حق میں گویا ابر کی دو ٹکڑیاں ہوں گی جو میدان حشر میں آفتاب کی گرمی سے بچاؤ کے لیے ان پر سایہ کریں گی۔

② دوسری صورت یہ بیان کی گئی کہ یا وہ سایہ کرنے والی دو چیزیں ہوں گی لیکن گھنے ہونے میں بادل سے کم ہوں گی، اپنے پڑھنے والوں کے سروں پر بالکل قریب ہوں گی جیسا کہ امراء اور سلاطین کے سروں پر چھتری وغیرہ کا سایہ کیا جاتا ہے، اس طرح اس صورت میں ان کے سروں پر سایہ بھی ہوگا اور روشنی بھی ہوگی۔

③ تیسری صورت یہ ہے کہ یا وہ پرندوں کی صف بندی سے ہوتے دو ٹکڑیاں ہوں گی جن کا سایہ بھی ہوگا اور جو اپنے پڑھنے والوں کے لیے اس بات کی وکالت و سفارش کریں گی کہ انہیں آخرت کی تمام ابدی سعادتوں سے نوازا جائے ”تَحَاجَّانَ عَنْ أَصْحَابِهِمَا“ کنا یہ ہے مبالغۃ فی الشفاعة سے (۳۴)

اقْرَأُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ فَإِنْ أَخَذَهَا بَرَكَةٌ وَتَرَكَهَا حَسْرَةً وَلَا يَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سورہ بقرہ کے پڑھنے کا حکم دینا یہ تخصیص بعد تخصیص بعد تقسیم ہے یعنی اولاً تو مطلق قرآن کریم پڑھنے کا حکم دیا اور یہ بتادیا کہ قیامت کے دن قرآن شفیع ہوگا، پھر سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کے پڑھنے کا حکم دیا اور قیامت کے دن کی گرمی سے نجات کا باعث قرار دیا، پھر تیسری مرتبہ صرف سورہ بقرہ کے پڑھنے کا حکم دیا (۳۵) اور اس کی تین خصوصیات بتائیں، ایک تو اس کی تلاوت پابندی سے کرنا اور اس کے معانی میں تدبر کرنا اور اوامر و نواہی پر عمل کرنا، برکت سے مراد منفعت عظیمہ ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا چھوڑ دینا قیامت کے دن ندامت کا باعث ہے۔ تیسری یہ کہ اصل باطل اور کسلند لوگ اس کے حصول اور پڑھنے کی طاقت نہیں رکھتے۔

(۳۳) المرقاۃ: ۴/۲۳۲۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

(۳۵) الطیبی ۴/۲۲۵۔

وَلَا يَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ

قاضی بیضادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں بَطَلَةُ سے مراد سحرۃ یعنی ساحر ہیں اس لیے کہ جو فعل وہ کرتے ہیں وہ باطل ہے تو گویا ان کے فعل کے نام سے ان کو مسمیٰ کیا گیا۔

اور چونکہ وہ حق سے بھٹکے ہوئے اور اپنے باطل کام میں انہماک کی وجہ سے وسوس کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں اس لیے سورہ بقرہ کے پڑھنے اور حفظ کرنے پر وہ قادر نہیں ہیں (۳۶)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قول یہ بھی نقل فرمایا ہے کہ اس سے مراد کسلمند اور ست لوگ ہیں جو اس سورت کے پڑھنے اور معانی میں تدبر کرنے اور اس کے اوامر اور نواہی پر عمل کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے (۳۷)۔



سورہ اخلاص کی اہمیت و فضیلت

﴿وَعَنْهُ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبْعِزُوا أَحَدَكُمْ أَنْ يَقْرَأَ فِي لَيْلَةٍ ثَلَاثَ الْقُرْآنِ قَالُوا وَكَيْفَ يَقْرَأُ ثَلَاثَ الْقُرْآنِ قَالَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ نَعْدُلُ ثَلَاثَ الْقُرْآنِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَرَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ (۳۸)

آپؐ نے فرمایا کیا تم رات میں تہائی قرآن پڑھنے سے عاجز ہو؟ صحابہؓ نے عرض کیا کہ کوئی تہائی قرآن ایک رات میں کیسے پڑھ سکتا ہے آپؐ نے فرمایا ”قل هو الله“ تہائی قرآن کے برابر ہے۔
ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم کے معانی تین علوم کی تعلیم کی طرف راجع ہوتے ہیں علم التوحید، علم الشرائع اور علم تہذیب الاخلاق، جبکہ سورہ اخلاص ان تینوں میں سے اس اشرف قسم پر مشتمل ہے جو باقی دونوں کے لیے اصل اور بنیاد ہے اور وہ ہے توحید، اس وجہ سے سورہ اخلاص کو ثلث

(۳۶) بحوالہ ۱۰۱۔

(۳۷) ایضاً۔

(۳۸) الحدیث اخر جمہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۷۱ باب فضل قراءة قل هو الله احد۔ والبخاری فی صحیحہ: ۱/۷۵۰ باب فضل قل هو الله احد۔

القرآن کے برابر قرار دیا (۳۹)۔
 اور علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں تین امور بیان ہوتے ہیں، قصص، احکام
 اور اللہ تعالیٰ کی صفات، چونکہ سورہٴ اخلاص میں خالص صفات اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے اس لیے سورہٴ اخلاص کو
 ثلث القرآن فرمایا (۴۰)۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس ارشاد گرامی کا حاصل یہ ہے سورہٴ اخلاص کا ثواب تین قرآن
 کے اصل ثواب کے بقدر مضاعف کیا جاتا ہے، چنانچہ اس کی تائید حضرت ابوالدرداءؓ کی ایک اور روایت سے
 ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں: ”جَزَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ فَجَعَلَ قُلُّهُمُ اللَّهُ أَحَدُ جُزْأَيْنِ
 أَجْزَاءِ الْقُرْآنِ“۔

حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس نے اس حدیث میں تاویل نہیں کی وہ ان تمام
 قیاسی جوابات سے محفوظ رہا اور یہی رائے حضرت امام احمد اور اسحاق بن راہویہؓ کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ
 ارشاد آپ نے سورہٴ اخلاص کے تعلم پر براگینہ کرنے کے لیے فرمایا کہ اس کا ثواب زیادہ ہے، یہ مطلب
 نہیں کہ سورہٴ اخلاص کا تین مرتبہ پڑھنا پورے قرآن کی قراءت کے برابر ہے لہذا اگر دو سو مرتبہ بھی سورہٴ
 اخلاص پڑھی جائے تب بھی پورے قرآن کے برابر نہیں ہو سکتی (۴۱)۔

الفصل الثانی

﴿عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
 ثَلَاثَةٌ نَحْتَ الْعَرْشِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْقُرْآنُ بُحَاغُ الْعِبَادَةِ ظُهُرُ الْإِيمَانِ وَالْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ تُنَادِي
 أَلَا مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللَّهُ وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللَّهُ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السَّنَةِ (۴۲)﴾
 آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے دن تین چیزیں عرش الہی کے نیچے ہوں گی۔ ایک قرآن،
 جو بندوں سے جھگڑا کرے گا اس کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ دوسری چیز امانت ہے۔ تیسری چیز رحم ہے۔

(۳۹) المرقاة: ۳/۳۳۹۔

(۴۰) الطیبی: ۳/۲۳۳۔

(۴۱) المرقاة: ۳/۳۳۹۔

(۴۲) الحدیث آخر جہ فی شرح السنۃ قال الجزری وفی اسنادہ کثیر من عبد اللہ وھو داؤد المرقاة: ۳/۳۵۳۔

وہ پکارے گا جس نے صلہ رحمی کی اور مجھے جوڑا آج اللہ اس کو جوڑے گا اور جس نے مجھے قطع کیا اس کو قطع کرے گا۔

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تین چیزوں کا عرش کے نیچے ہونا یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ان چیزوں کو ایک خاص مقام اور قرب حاصل ہے، جس کی بنیاد پر ان کو اختیار کرنے والا اجر و ثواب سے محروم نہیں ہوگا اور ان کو ترک کرنے والا اور اعراض کرنے والا عذاب اور سزا سے محفوظ نہیں ہوگا۔

جیسا کہ بادشاہ اور سلطان کے مقربین سے ملنا اور شکر گزار ہونا یا ان سے اعراض کرنا اور شکایت کرنا بے اثر اور بے معنی نہیں ہوتا (۳۳)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان تینوں کو مختص بالذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کا قصد کرتا ہے تو یا وہ چیز اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان دائر ہوگی کسی اور سے کوئی تعلق نہیں ہوگا، یا اس کے درمیان اور عامۃ الناس کے درمیان دائر ہوگی اور یا اس کا تعلق اس کے ساتھ اور اس کے اقرباء اور رشتہ داروں کے ساتھ ہوگا۔

اور ان تین چیزوں میں ”قرآن کریم“ بندے کو اللہ تعالیٰ سے جڑنے کا واسطہ ہے، تو جو قرآن کریم کے احکام کی رعایت کرے گا اور اس کے ظاہر اور باطن کی اتباع کرے گا تو گویا کہ اس نے ربوبیت کے حقوق اداء کیے اور عبودیت کی ذمہ داریاں پوری کر دیں۔

دوسری چیز ان میں سے ”امانت“ ہے جس کا تعلق عامۃ الناس سے ہے کیونکہ ان کے اموال، اعراض اور ان کے تمام حقوق آپس میں امانت ہیں جو ان حقوق کی پاسداری کرے گا وہ عدل کو فروغ دینے والا اور ظلم سے اعراض کرنے والا ہوگا۔ اور تیسری چیز جس کا تعلق اپنے رشتہ داروں اور اقارب سے ہے وہ ”صلہ رحمی ہے“ تو جو اپنے رشتہ داروں سے ذہوی اور اخروی امور میں حسن سلوک کرے گا وہ صلہ رحمی کے حقوق ادا کرنے والا اور اُن سے بری الذمہ ہوگا (۳۴)۔

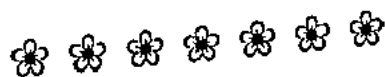
القرآن یُحَاجُّ الْعِبَادَ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ
”قرآن بندوں سے جھکڑے گا“ کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے دنیا میں قرآن کریم کے احکام پر

عمل نہ کیا ہو قیامت کے روز قرآن کریم ان سے جھگڑے گا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو سزا دلوانے کا لیکن جن لوگوں نے اپنی دنیاوی زندگی میں قرآن کریم کی تعظیم بھی کی ہو اور اس پر عمل بھی کیا ہو تو قرآن حکیم ان کی طرف سے جھگڑا کرے گا یعنی بارگاہ رب العزت میں ان کی طرف سے وکالت کرے گا اور ان کی شفاعت کرے گا۔

قرآن کے لیے ظاہر اور باطن ہے، بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ قرآن کریم کے کچھ معنی بالکل ظاہر ہیں، یعنی احکام وغیرہ جن کو اکثر لوگ سمجھتے ہیں اور ان میں کسی غور و فکر اور تامل کی ضرورت نہیں اور کچھ معنی اس طرح خفی ہیں جنہیں سمجھنے کے لیے غور و فکر اور تامل کی ضرورت ہے اور وہ ایسے خفی اشارات پر موقوف ہیں جنہیں خواص مقربین اور علماء عاقلین ہی سمجھ سکتے ہیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ظہر سے مراد قرآن حکیم کی ظاہری تلاوت ہے اور بطن سے مراد اس میں غور و فکر کرنا ہے۔

اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ظہر سے مراد ان قصوں کا ظاہر ہے جن میں کسی قوم پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے غضب اور عقاب آیا ہے، جبکہ بطن سے مراد وہ عبرت اور تنبیہ ہے جو امت میں ان قصوں کے پڑھنے اور سننے والے کو حاصل ہوتی ہے (۳۵)۔ علامہ کاندھلویؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ اچھی ہے، لیکن اس صورت میں ظہر اور بطن صرف قرآن کریم کے قصص کے ساتھ مختص ہوگا، جبکہ قرآن قصص کے علاوہ پر بھی مشتمل ہے، لہذا سب سے احسن وجہ یہ ہے کہ ظہر سے مراد وہ ہو جس پر ایمان لانے اور اس کے مقتضاء پر عمل کرنے میں تمام مکلفین برابر ہوں اور بطن سے مراد وہ حصہ ہو جس کو سمجھنے میں عباد اپنے علم و فہم کے تفاوت کی بناء پر متفاوت ہوں (۳۶)۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”يَحَاجُّ الْعِبَادَ“ کے بعد ”ظَهْرٌ وَبَطْنٌ“ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لایا گیا کہ جو لوگ قرآن پر عمل نہیں کرتے ان سے قیامت کے دن قرآن حکیم کے بارے میں ہر شخص کی سمجھ اور اس کے علم کے بقدر ہی مواخذہ ہوگا (۳۷)۔



(۳۵) التعلیق الصبیح: ۱۲/۳۔ المرقاة: ۳۵۲/۳۔

(۳۶) التعلیق الصبیح: ۱۲/۳۔

(۳۷) بحوالہ ۱۱۱۔

قرآن حکیم سرچشمہ ہدایت ہے

﴿وَعَنْ الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ قَالَ مَرَرْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَإِذَا النَّاسُ يَخُوضُونَ فِي الْأَحَادِيثِ فَدَخْتُ عَلَى عَلِيٍّ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ أَوْقَدْ فَعَلَوْهَا قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِلَّا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ قُلْتُ مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَن كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جِبَارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْعَتِيقُ وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ وَلَا تَلْبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ وَلَا يَخْلُقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلَا يَنْقُضِي عَجَائِبُهُ هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهُ الْجِنَّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَأَمَّا بِهِ مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالْدارِمِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ إِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ وَفِي الْحَارِثِ مَقَالَ (۴۸)

”حارث کہتے ہیں میں مسجد میں سے گذرا تو دیکھا لوگ باتوں میں مشغول اور منہمک ہیں، میں نے حضرت علیؑ کے پاس جا کر یہ بات ان کو بتائی تو علیؑ نے فرمایا کیا واقعی لوگ ایسا کر رہے ہیں، میں نے کہا جی، حضرت علیؑ نے فرمایا سلو! میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، فرماتے تھے خبردار آئندہ فتنے ہونگے، میں نے عرض کیا، حضرت ان سے بچنے کا کیا طریقہ ہوگا فرمایا اللہ کی کتاب ان سے حفاظت کا ذریعہ ہوگی، اسی میں ماضی اور مستقبل کی خبریں ہیں اور تمہارے درمیان پیش آنے والے معاملات کے فیصلے ہیں اس کے احکام فیصلہ کن ہیں، کوئی مذاق نہیں جو متکبر اس کو چھوڑے گا اللہ اس کو توڑ ڈالیں گے، اور جو اس کے سوا کسی ذریعے سے رہ نہائی چاہے گا اللہ اس کو گمراہ کریں گے۔ وہ اللہ کی مضبوط رسی ہے۔ وہ حکمت والا ذکر ہے۔ وہ صراطِ مستقیم ہے، وہ قرآن وہ ہے کہ اس کی بدولت انسانی خواہشات حق کو چھوڑ کر باطل کی طرف نہیں جاتیں، نہ اس کو اختیار کرنے کی صورت میں زبانیں مشکوک باتیں کرتی ہیں اور نہ علماء کو اس سے کبھی سیری ہوتی ہے، نہ وہ بار بار پڑھنے سے پُرانا ہوتا ہے (کہ طبیعت اکتانے لگے) نہ اس کے عجائب و اسرار کبھی ختم

ہوتے ہیں وہ تو وہ ہے کہ جب جنات نے اس کو سنا تو وہ بار بار پڑھنے لگے اور پکار اٹھے ”ہم نے عجیب قرآن سنا ہے جو ہدایت کی طرف راہنمائی کرتا ہے ہم اُس پر ایمان لے آئے“ جو قرآن کی بات بولے گا وہ سچا ہوگا، جو قرآن پر عمل کرے گا اس کو اجر ملے گا، جو قرآن کے مطابق فیصلہ کرے گا وہ انصاف کرے گا اور جو قرآن کی دعوت دے گا وہ صراطِ مستقیم کی طرف رہنمائی کرے گا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خوض کے معنی دراصل ”الشُّرُوعُ فِي الْمَاءِ وَالْمُرُودُ فِيهِ“ پانی میں گزرنے کے آتے ہیں اور قرآن حکیم میں اکثر غیر پسندیدہ چیزوں کے شروع کے بارے میں خوضِ مستعمل ہوا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”فَذَرَّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ“ (۴۹) - (*)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”احادیث“ سے مراد لوگوں کی اور دنیا کی باتیں ہیں اور فضول تھے اور حکایات ہیں کہ لوگ تلاوت قرآن کریم ذکر و اذکار اور ادا چھوڑ کر ان فضولیات میں لگے ہوئے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد صفات متشابہ کی باتیں ہیں جن میں بحث کرنا اور جھگڑنا ممنوع ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ بھی ہے کہ اس سے مراد احادیثِ نبویہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ احادیثِ نبویہ کی بحث میں مبالغہ سے کام لیتے تھے اور قرآن سے بالکل لاتعلق تھے تو اس وجہ سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو وعید سنائی (۵۰)۔

مَنْ تَرَكَ مِنْ جَبَّارٍ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے قرآن مجید کے کسی ایک کلمہ یا ایک آیت پر از راہ تکبر عمل کرنا چھوڑ دیا جس پر عمل کرنا واجب تھا یا تکبر کی وجہ سے ایک کلمہ یا ایک آیت کی تلاوت چھوڑ دی تو وہ شخص کافر ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص سستی، عجز یا ضعف کی وجہ سے تلاوت چھوڑ دے جبکہ دلی طور پر وہ قرآن کی عظمت اور حرمت کا معتقد ہے تو اس پر ترک تلاوت کی وجہ سے گناہ تو نہیں، البتہ وہ ثواب سے محروم ہوگا (۵۱)

(۴۹) الطیبی: ۲۴۳/۳۔

(۵۰) المرقاة: ۳۵۶/۳۔

(*) سورة الانعام: ۹۱۔

(۵۱) الطیبی: ۲۴۵/۳۔ المرقاة: ۳۵۷/۳۔

مَوَالِدِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ

”خواہشات انسانی حق سے باطل کی طرف مائل نہیں ہوتیں“ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قرآن کریم کی اتباع کرے اور اپنی زندگی کے ہر موڑ پر قرآن کی راہنمائی کا طلب گار ہو تو وہ ہر گمراہی اور ہر غلطی سے محفوظ رہتا ہے، توفیق الہی اسے اسی راستہ پر گامزن رکھتی ہے جو حق و ہدایت کی شاہراہ ہوتی ہے۔

اشکال

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس موقع پر ایک اشکال نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اہل بدعت، روافض، خوارج اور موجودہ دور کے دیگر باطل فرقے قرآن سے استدلال کرتے ہیں اور اس کے باوجود گمراہی سے محفوظ نہیں ہوتے؟

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہی بات محل نظر ہے کہ قرآن کریم سے ان کا استدلال حقیقت پر مبنی بھی ہے یا نہیں، کیونکہ ان کا استدلال بالکل غلط زاویہ فکر سے ہوتا ہے، پہلے تو وہ اپنے خیالات اور نظریات کی ایک عمارت بنا لیتے ہیں پھر اس کی مضبوطی کے لیے قرآن کا سہارا لیتے ہیں، اس طرح وہ قرآنی آیات کو ان کے حقیقی مفہوم و معانی سے الگ کر کے اپنے خیالات و نظریات پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جبکہ اہل حق اپنے خیالات و عقائد کو قرآن حکیم کے تابع بناتے ہیں قرآن کریم کی واضح ہدایات کی روشنی میں وہ اپنے اعتقادات کو آراستہ کرتے ہیں، اور گمراہ ذہن کے لوگ قرآن کو اپنے خیالات اور نظریات کا تابع بناتے ہیں اور دنیا کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ لوگ جو کچھ کہتے ہیں وہ قرآن ہی سے استدلال کر کے کہتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ احادیث اور دیگر ذرائع جو قرآن کے فہم کے لیے ضروری ہیں جیسے اقوال فضیلتیہ و تابعین اور ارشادات علماء حقانین ان سب کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں اور یہ گمراہ کن تصور قائم کرتے ہیں کہ کامل راہنمائی صرف قرآن ہی سے حاصل کی جاسکتی ہے، حالانکہ قرآن کا اصل مقصد و نشانہ ذرائع سے استفادہ کر کے معلوم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“ تو درحقیقت ان کی گمراہی کا سبب استدلال بالقرآن اور اعتداء بالقرآن کی وجہ سے نہیں بلکہ قرآن کی اصل حقیقت تک نہ پہنچنے کی وجہ سے ہے، کیونکہ قرآن کریم کی ہدایت اسی وقت کارآمد ہوتی ہے جبکہ ان

ذرائع کو پورے اعتقاد کے ساتھ اختیار کیا جائے جن پر قرآن کا فہم موقوف ہے اور جن کے بغیر اصل فرائض رسائی ممکن نہیں کسی نے اس کا خوب نقشہ کھینچا ہے۔

باران کہ در لطافتِ طبعش خلاف نیست
درباغِ لاله روید و در شوره بوم خس

اسی لیے حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: ”مَنْ لَمْ يَحْفَظِ الْقُرْآنَ وَلَمْ يَكْتُبِ الْحَدِيثَ لَا يَقْتَدِي بِهِ وَمَنْ دَخَلَ فِي طَرِيقِنَا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَاسْتَمَرَ قَانِعًا بِجَهْلِهِ فَهُوَ ضَحْكَةٌ لِلشَّيْطَانِ مَسْخَرَةٌ لَهُ لِأَنَّ عِلْمَنَا مُقَيَّدٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ“

”جو شخص قرآن یاد نہ کرے اور احادیث نہ سیکھے تو اس کی پیروی نہ کی جائے اور جو شخص ہمارے مسلک میں بغیر علم داخل ہوا اور اس نے ہمیشہ اپنے جہل پر قناعت کی تو وہ شیطان کے لیے ہمارے کھیل بٹا ہے اور اس کا اسیر بن کر رہتا ہے، کیونکہ ہمارا علم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقید ہے“ (۵۲)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”لَا تُزَيِّغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ“ کے اندر یہ احتمال بھی ہے کہ بقاءِ تعب کے لیے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اہل ہوس یعنی بدعتی اور گمراہ لوگ قرآن کے اصلی معنی اور مفہوم میں تبدل پر قادر نہیں ہوتے اور یہ اشارہ ہے ”تَحْرِيفُ الْغَالِبِينَ وَانْتِحَالُ الْمُبْطِلِينَ“ اور ”تَاوِيلُ الْجَاهِلِينَ“ کی طرف (۵۳)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”لَا تُزَيِّغُ“ کا لفظ ”إِزَاغَةٌ“ ہے بمعنی ”إِمَالَةٌ“ مائل کرنے کے اور مطلب یہ ہے کہ گمراہ کن خواہشات ان کو قرآن کریم کی بدولت راہِ مستقیم سے کجی کی طرف مائل نہیں کرتیں، کیونکہ اللہ بزرگ و برتر نے خود قرآن حکیم کی حفاظت و کفالت اپنے ذمہ لی ہے چنانچہ ارشاد گرامی ہے: ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ (۵۴) بخلاف دیگر کتب سماویہ کے ان میں تحریف ہوئی اور ان کے کلمات کو اپنی حقیقت سے تبدیل کیا گیا (۵۵)۔



(۵۲) المرقاۃ: ۳/۲۵۸ تا ۳۵۶۔

(۵۳) الطیبی: ۳/۲۳۵۔

(۵۴) سورة الحجر: ۹۔

(۵۵) المرقاۃ: ۳/۲۵۸۔

قرآن کریم کا ایک معجزہ

﴿وَعَنْ عُبَيْدِ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَوْ جُلِيَ الْقُرْآنُ فِي إِهَابٍ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ مَا أُحْذَرَقَ رَوَاهُ الدَّارِمِيُّ (۵۶)﴾

”اگر قرآن کریم کو چڑے میں رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ نہیں جلے گا۔“

اس حدیث کے مطلب میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

بعض حضرات نے اس حدیث کو ظاہر پر حمل کیا ہے کہ اگر چڑے میں رکھ کر قرآن شریف آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ آگ سے نہیں جلے گا، لیکن یہ دیگر معجزات کی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک معجزہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ خاص تھا آپ کے بعد ہمیشہ اس طرح ہونا ضروری نہیں، البتہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے مصحف کو آگ کے اثر سے محفوظ بھی رکھ لیتے ہیں۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ”قرآن کریم“ سے مراد مصحف قرآن نہیں بلکہ علم قرآن ہے اور ”اہاب“ سے مراد جسم حافظ قرآن ہے اور ”النار“ سے مراد جہنم کی آگ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس کے دل و دماغ میں قرآن کے الفاظ اور معانی ہوں گے، ایسے جسم کو اللہ تعالیٰ دوزخ کی آگ سے محفوظ رکھیں گے۔ اس کی تائید ”شرح السنہ“ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے: عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِحْفَظُوا الْقُرْآنَ، فَإِنَّ اللَّهَ

تَعَالَى لَا يُعَذِّبُ بِالنَّارِ قُلُوبًا وَعَيْنِ الْقُرْآنِ

”اہاب“ کا ذکر اس لیے کیا گیا کہ اہاب جلد غیر مدلوغ کو کہتے ہیں تو چونکہ جلد غیر مدلوغ خشک ہوتی ہے اس وجہ سے وہ جلدی جل جاتی ہے حتیٰ کہ دھوپ کی وجہ سے اس میں فرق آجاتا ہے، چہ جائیکہ اسے آگ میں ڈال دیا جائے۔ بخلاف جلد مدلوغ کے وہ نرم ہوتی ہے اور نرمی کی وجہ سے اس میں جلدی فساد نہیں آتا۔

تو مطلب یہ ہوا کہ اگر قرآن مجید خشک کھال کے اندر رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو قرآن کی بجاوہت کی برکت سے اس کو آگ نہیں چھوئے گی، چہ جائیکہ وہ مومن جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سب سے اکرم اور افضل ہے جس نے قرآن اپنے سینے میں محفوظ کیا ہے اور اس کی قراءت پر پابند اور احکام پر عامل ہے اس کو آگ کیونکر جلائے گی (۵۷)۔

(۵۶) الحدیث اخر جمالداری فی مسنده ۵۲۲/۲ باب فضل من قرأ القرآن رقم الحدیث ۳۴۱۰۔

(۵۷) المرقاة: ۳۶۰/۳، التعلیق العسبیح: ۱۸/۳، الطیسی ۲۴۹/۳۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک حقیر چیز کے ساتھ تمثیل پیش کرنا مبالغہ پر مبنی ہے اور یہ ایک فرضی صورت ہے جیسے: "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا" (۵۸) الآیۃ اور مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید بالفرض اگر اس حقیر چیز کے اندر رکھا جائے تو اس کو آگ نہیں چھوئے گی چہ جائیکہ وہ مومن جو قرآن کی تلاوت کرنے والا اور اس پر عامل ہے بھلا اس کو آگ کیسے جلا سکتی ہے، کیونکہ مجاورت کی برکت سے شرافت اور کرامت کا حاصل ہونا ایک بدیہی بات ہے، جس کی گواہی کسی نے اچھے انداز سے دی ہے۔ شعر:

مَنْ عَاشَرَ الشَّرَفَاءَ شَرَّفَ قَدْرَهُ
وَمَنْ شَرَّ السُّفَهَاءَ غَبِرَ مَشْرِفُ (۵۹)



سورۃ زلزال، اخلاص اور سورۃ کافرون کی فضیلت

﴿ وَعَنْ ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا زُلْزِلَتْ تَعْدِلُ نِصْفَ الْقُرْآنِ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ تَعْدِلُ رُبْعَ الْقُرْآنِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۱)

”حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”اِذَا زُلْزِلَتْ“ نصف قرآن کے برابر ہے اور ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ تہائی قرآن کے برابر ہے اور ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ چوتھائی قرآن کے برابر ہے۔
علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم مبدا اور معاد کو بیان کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ”سورۃ زلزال“ میں معاد کو مستقل طور پر بڑے اور موخر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے وہ آدھے قرآن کے برابر شمار ہوتی ہے (۲)۔

ایک دوسری حدیث شریف میں آیا ہے ”اِنَّهَا رُبْعُ الْقُرْآنِ“ اس کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ قرآن شریف چار امور پر مشتمل ہے: توحید اور نبوت کی تقریر اور احکام معاش اور احوال معاد اور چونکہ یہ سورت

(۵۸) سورۃ الکہف/۱۰۹۔

(۵۹) الطیبی: ۲۵۰/۳۔

(۱) الحدیث اخر جہ الترمذی فی سننہ: ۱۱۶/۲ ماب فی سورۃ الاخلاص و سورۃ اِذَا زُلْزِلَتْ۔

(۲) التعلیلین المصیح: ۲۲/۳۔

احوال معاد کے بیان پر مشتمل ہے، اس لیے ربع القرآن کے برابر ہوئی۔
 ”سورہ اخلاص“ کی تفصیل گزر چکی ہے اور ”سورہ کافرون“ کو ربع القرآن کے ساتھ برابر قرار دیا
 اس وجہ سے کہ اس میں توحید کا بیان ہے کیونکہ شرک سے براءت توحید کا اثبات ہے (۲)۔
 اس قسم کی تمام روایات کی توجیہات کے بارے میں علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ کا قول جامع یہ ہے
 کہ ہم جو بھی توجیہات بیان کریں گے وہ ہمارے علم اور فہم کے مطابق ایک احتمال کے درجے میں ہیں، اصل
 حقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو معلوم ہو سکتی ہے، اس لیے کہ اشیاء کے حقائق کی معرفت تک آپ ہی
 کی رسائی ہو سکتی ہے (۳)۔

باب

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمْ يَفْقَهُ مِنْ قَرَأَ
 الْقُرْآنَ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالْدَّارِمِيُّ (۵)﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے قرآن تین دن سے کم میں پڑھا اس نے اس کو سمجھا
 نہیں۔“

کتنی مدت میں قرآن ختم کیا جائے؟
 ختم قرآن کریم کے سلسلے میں علماء کرام کی مختلف آراء ہیں:

(۲) الطیسی: ۲۵۸/۳۔ العرقاۃ: ۳۶۶/۳۔

(۳) العرقاۃ: ۳۶۸/۳۔

(۴) الحدیث أخرجه الترمذی فی سننہ ۱۹۷/۸ رقم الحدیث: ۲۹۳۶ فی آخر کتاب القراءة، وأخرجه أبو داود فی سننہ: ۵۲/۲ باب فی کم یقرأ
 القرآن رقم الحدیث: ۳۹۰، والدارمی فی سننہ: ۵۶۲/۲ باب فی ختم القرآن رقم الحدیث: ۲۳۸۷۔

بعض حضرات نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے، چنانچہ وہ ہمیشہ تین دن میں ختم کرتے تھے اور اس سے کم میں ختم کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے، جبکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنا میں قرآن کریم کے ظاہری معنی نہیں سمجھ سکتا اور اصل حقائق اور معارف میں اگر تدبیر کرنا چاہے تو پوری عمر ایک آیت بلکہ ایک کلمہ کے اسرار تک رسائی کے لیے بھی ناکافی ہے۔

تو حدیث میں تین دن سے کم میں ختم کرنے میں فہم قرآن کی نفی آئی ہے ثواب کی نفی نہیں ہے، اس لیے سلف میں ختم قرآن کریم کے مختلف طریقے اور عادات تھیں، بعض حضرات دو مہینوں میں ایک ختم پورا کرتے تھے اور بعض بزرگوں سے ایک دن اور ایک رات میں تین ختم بھی مقبول ہیں (۶)۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ سید جلیل ابن اکاتب صوفی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف چار دن میں اور چار رات میں آٹھ ختم تک منسوب ہیں اور سلف صالحین میں بہت سے بزرگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے ایک رکعت میں قرآن کریم ختم فرمایا ہے، جن میں سرفہرست حضرت عثمانؓ، حضرت تمیم داری اور حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔

حضرات سلف سے حالات اور اشخاص کے اختلاف کی وجہ سے متعدد طریقے مقبول ہیں، لیکن قرآن کریم کی تلاوت تدبیر کے ساتھ اور حقوق تلاوت کی رعایت کرتے ہوئے کرنے میں عموماً تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا مشکل ہوتا ہے، البتہ یہ کوئی تحدید نہیں، بلکہ اپنے حالات کے موافق قرآن کریم کی تلاوت کے حقوق ادا کرتے ہوئے جتنے دن میں سہولت سے ختم کر سکتا ہو کر لے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے لیے جو سات دنوں کی تحدید فرمائی تھی وہ بھی ان کے حالات کے پیش نظر فرمائی تھی (۷) چنانچہ بخاری میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے فرمایا: "إِقْرَأِ الْقُرْآنَ فِي شَهْرٍ" حضرت عبداللہؓ نے عرض کیا "إِنِّي أَجِدُ قُوَّةً" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فَأَقْرَأْهُ فِي سَبْعٍ وَلَا تَزِدْ عَلَيَّ ذَلِكَ" (۸)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر حضرات صحابہؓ اور دیگر حضرات کا معمول وہی طریقہ رہا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کو بتایا تھا، یعنی سات دنوں میں ختم کرنا، جسے عارفین اور مشائخ کی اصطلاح میں "ختم الأحزاب" کہتے ہیں اور "ختم الأحزاب" کے طریقوں میں ملا علی قاریؒ

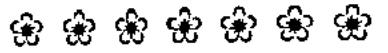
(۶) دیکھئے المرقاة: ۹/۵ - ۱۰۔

(۷) دیکھئے الطیبی: ۲۸۱/۳ - ۲۸۲۔

(۸) دیکھئے صحیح البخاری: ۵۵۶/۲، کتاب فضائل القرآن باب فی کم یقرأ القرآن۔

نے سب سے اصح طریقہ اس کو قرار دیا ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ایک اثر میں مروی ہے جس کی تعبیر ”نمی بشوق“ سے کی جاتی ہے۔

”نمی بشوق“ کی ترتیب سے قرآن کریم ختم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم کی سات منزلیں سات دن میں اس طرح پڑھی جائیں کہ ان کے شروع میں ”نمی بشوق“ کے حروف واقع ہوں، چنانچہ ”ف“ سے سورہ فاتحہ کی طرف اشارہ ہے، جس سے شروع جمعہ کے دن ہوگا، ”میم“ سے ماندہ کی طرف ”ی“ سے سورہ یونس کی طرف، ”ب“ سے بنی اسرائیل کی طرف، ”ش“ شعراء کی طرف، ”واو“ سے والصفات کی طرف اور ”ق“ سے سورہ ق کی طرف اشارہ ہے (۹)۔



بلند آواز اور پست آواز سے قرآن کریم کا پڑھنا

﴿ وعن عُبَيْدَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْجَاهِرُ بِالْقُرْآنِ كَالْجَاهِرِ بِالصَّدَقَةِ وَالْمُسِرُّ بِالْقُرْآنِ كَالْمُسِرِّ بِالصَّدَقَةِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ (۱۰) ﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قرآن کریم کو بلند آواز سے پڑھنے والا ایسا ہے جیسے علانیہ صدقہ کرنے والا اور اخفاء کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والا ایسا ہے جیسے مخفی صدقہ دینے والا۔“

قرآن کریم جہراً اور سراً پڑھنے کو جہراً اور سراً صدقہ دینے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے درمیان قدر مشترک یہ بتایا ہے کہ صدقہ بعض اوقات جہراً دینا افضل ہوتا ہے اور بعض اوقات سراً۔

اسی طرح قرآن کریم بھی بعض اوقات جہراً پڑھنا افضل ہوتا ہے اور بعض اوقات سراً، چنانچہ قرآن کریم کو آہستہ اور با آواز بلند دونوں طرح کے پڑھنے کے بارے میں آثار متقول ہیں اور علماء نے ان کے درمیان تطبیق اس طرح دی ہے کہ آہستہ پڑھنا ریاء سے زیادہ دور ہے، لہذا آہستہ پڑھنا اس آدمی کے لیے بہتر ہے جو

(۹) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۰/۵۔

(۱۰) دیکھیے شرح الطیبی: ۲۸۲/۳۔ والمرقاۃ: ۱۰/۵۔

ریاء سے ڈرتا ہو اور اس کو ریاء کا خدشہ ہو اور با آواز بلند پڑھنا اس آدمی کے لیے افضل ہے جس کو ریاء مبتلا ہونے کا خوف نہ ہو، بشرطیکہ اس سے کسی نمازی، سونے والے یا کسی اور کو تکلیف نہ پہنچے۔

وجہ الفضلیت یہ ہے کہ بلند آواز سے پڑھنے میں عمل زیادہ ہے اور اس طرح دوسروں تک فائدہ پہنچتا ہوتا ہے کہ کوئی سن کر ثواب پاتا ہے اور کوئی سن کر سیکھ لیتا ہے اور اسی طرح یہ ذوق اور رغبت ساتھ پڑھنے کا سبب بھی ہے اور اس میں شعار دین اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا برملا اظہار ہے۔ خود پڑھنے والے بھی فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ اس کے دل کو بیداری حاصل ہوتی ہے، غفلت اور نیند کا غلبہ دور ہوتا ہے، نشاط برھتا ہے اور دھیان برقرار رہتا ہے۔

بہر کیف ان فوائد میں سے کوئی فائدہ بھی پیش نظر ہو تو پھر با آواز بلند پڑھنا ہی افضل ہوگا (۱۰)۔
البتہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت نقل کی ہے، جس میں ارشاد ہے: (۱۱) ”السِّرُّ أَفْضَلُ مِنَ الْعَلَانِيَةِ وَالْعَلَانِيَةُ أَفْضَلُ لِمَنْ أَرَادَ الْإِقْتِدَاءَ“ یعنی بلند آواز سے پڑھنا اس شخص کے لیے افضل ہے جو دوسروں کو اس عمل کی پیروی کی ترغیب دینا چاہتا ہو۔

باب

الفصل الأول

﴿وَعَنْ أَبِي بَنْ كَعْبٍ قَالَ﴾

كَانْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَدَخَلَ رَجُلٌ يُصَلِّيُ فَقَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ قِرَاءَةً سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ فَلَمَّا قَضَيْنَا الصَّلَاةَ دَخَلْنَا جَمِيعًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ إِنَّ هَذَا قَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ وَدَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ فَأَمَرَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأَ فَحَسَنَ شَأْنُهُمَا فَسَقَطَ فِي نَفْسِي مِنَ التَّكْذِيبِ وَلَا إِذَا

(۱۱) دیکھئے التعلیق الصبیح: ۳۲/۳۔ و میزان الاعتدال: ۶۶۵/۲ ترجمۃ عبد الملک بن مہران ۵۲۵۳۔

كَتُبُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَدْ غَشِيَ بَنِي ضَرْبٍ فِي صَدْرِي
فَلَنُصْتُ عَرَقًا وَكَأَنَّمَا أَنْظَرُ إِلَى اللَّهِ فَرَقًا فَقَالَ لِي يَا أَبُي أُرْسِلْ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى
حَرْفٍ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمِّي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّانِيَةَ أَقْرَأْهُ عَلَى حَرْفَيْنِ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ
هَوِّنْ عَلَى أُمِّي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّلَاثَةَ أَقْرَأْهُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْزُفٍ وَلَكَ بِكُلِّ رَدَّةٍ رَدَدْتُكَهَا مَسْأَلَةً
نَسَأُ لِي بِهَا فَقُلْتُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمِّي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمِّي وَأَخَّرْتُ الثَّلَاثَةَ لِيَوْمٍ يَرْغَبُ إِلَيَّ الْخَلْقُ
كُلُّهُمْ حَتَّى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۲)

”ابی بن کعب فرماتے ہیں کہ میں مسجد میں تھا، ایک شخص نے اگر نماز شروع کی اور ایسی قراءت کی کہ میں اس کو درست نہیں سمجھتا تھا، پھر دوسرا آیا اور اس نے کسی اور طریقے پر قراءت کی، نماز ختم کرنے کے بعد ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئے اور میں نے ان دونوں کی قراءت کے نادرست ہونے کا ذکر کیا، آپ نے ان دونوں سے پڑھوایا اور ان کی قراءت کی تحسین فرمائی تو میرے دل میں تکذیب کا ایسا وسوسہ پیدا ہوا کہ زمانہ جاہلیت میں بھی ایسا وسوسہ نہ آیا تھا، جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر چھا جانے والی کیفیت کو محسوس فرمایا تو دست مبارک میرے سینے پر مارا جس سے میں پسینہ پسینہ ہو گیا اور فوف کی وجہ سے ایسا محسوس ہوا کہ گویا میں اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہوں، پھر فرمایا اے ابی اللہ نے میرے پاس حکم بھیجا کہ قرآن کو ایک لغت کے مطابق پڑھیے تو میں نے درخواست کی کہ میری امت کے لیے آسانی فرمائے تو دوبارہ حکم آیا کہ دو لغت کے مطابق پڑھیے، پھر میں نے درخواست کی کہ میری امت کے لیے آسانی فرمائیے۔ تو تیسری مرتبہ فرمایا کہ قرآن کو سات لغات کے مطابق پڑھیے اور آپ کو ہر اس جواب کے بدلے میں جو میں نے آپ کو دیا ہے ایک دعا کی اجازت ہے جو آپ مجھ سے مانگیں تو میں نے دو مرتبہ اپنی امت کی مغفرت کی دعا کی اور تیسری دعا کو اسی دن کے لیے باقی رکھا ہے، جب تمام مخلوق میری طرف راغب ہوگی یہاں تک کہ ابراہیم علیہ السلام بھی۔“

جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قراءتوں کی تحسین فرمائی تو حضرت ابی فرماتے ہیں کہ میرے دل میں تکذیب کا وسوسہ پیدا ہو گیا ایسا وسوسہ اور شبہ جو ایام جاہلیت میں بھی پیدا نہیں ہوا تھا، اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے تو اس کو کسی خاص طریقے کے مطابق ہی پڑھنا چاہیے اور

یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی کلام کو کئی شخص کئی طریقوں سے پڑھیں اور ان سب کا پڑھنا درست بھی ہو؟ جبکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طریقوں کی توثیق فرمائی تھی تو اس بنیاد پر ان کے دل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کا وسوسہ پیدا ہو گیا اور ایام جاہلیت کے شبہ سے بڑھ کر اس لیے تھا کہ ایام جاہلیت میں دل و دماغ ایمان و یقین سے منور نہیں تھے، اس لیے اس حالت میں غفلت اور شک میں واقع ہونے کی وجہ سے بڑے سے بڑا شبہ بھی محسوس نہیں ہوتا تھا، لیکن اب جبکہ اللہ رب العزت کے فضل و کرم سے دل و دماغ ایمان اور اسلام کی روشنی سے منور ہیں اور یقین و معرفت کی دولت حاصل ہے تو یہ وسوسہ اور شبہ بھی بہت ہی زیادہ بڑا اور سنگین معلوم ہوا۔

نیز حالت کفر میں چونکہ غفلت تھی، اس لیے تمام شکوک و شبہات یقین کے درجے میں نہیں تھے بلکہ شک ہی کے درجے میں تھے، بخلاف حالت اسلام کے کیونکہ معرفت حاصل ہونے کے بعد دین کے سلسلے میں جو شبہ ان کے ذہن میں آیا وہ یقین کے درجے میں آیا، اس لیے ایام جاہلیت کی بہ نسبت اس شبہ کو بڑا قرار دیا۔ لیکن حضرت ابی بن کعب چونکہ افاض اور اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین میں سے تھے اور جو کچھ وسوسہ ان کے دل میں آیا تھا اختلاف قراءت کی وجہ سے وہ شیطان کی طرف سے ایک جھوٹا تھا، اس لیے جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ان کے سینے پر مارا اور ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست اطہر کی برکت پہنچی تو اس برکت کی بدولت ان کے سینے سے شک اور شبہ لیسینے کے ساتھ نکلا وہ علم الیقین اور عین الیقین یعنی مشاہدہ اور حضور کے مقام پر پہنچے (۱۲)۔

فَسَقِطَ فِي نَفْسِي مِنَ التَّكْذِيبِ وَلَا إِذْ كُنْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ

اس عبارت کی مذکورہ بالا تشریح علامہ طیبی اور ابن الملک رحمۃ اللہ علیہما کی تقریر کے مطابق ہے (۱۳) ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ قرآن مجید میں ”سَقِطَ“ کا لفظ محمول کے صیغے سے وارد ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: ”وَلَمَّا سَقِطَ فِي أُيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا“ (۱۵) اور یہاں قراءت متواترہ ہے، لہذا روایت حدیث قرآن مجید کی آیت پر محمول ہوگی تاکہ دونوں میں مطابقت ہو۔ قرآن مجید میں لفظ ”فِي أُيْدِيهِمْ“ اور حدیث شریف میں ”فِي نَفْسِي“ اس میں بھی کوئی فرق

(۱۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۲۸۹/۴ - ۲۹۰۔

(۱۳) ابن الملک کا ذکر مرتبہ میں ہے ۱۸/۵۔

(۱۵) سورۃ الاعراف/۱۳۹۔

نبیؐ کے معنی ایک ہیں، البتہ قرآن مجید کی بلاغت اعجازی ہے جس میں "نفس" کی تعبیر "ایدی" سے ہوئی ہے۔

اسی طرح "مَقَط" سین کے فتح کے ساتھ معروف بھی پڑھا گیا ہے، معروف کی صورت میں اس کے معنی "دفع" اور مجہول کی صورت میں "نَدَم، تَحْیِر" کے ہوں گے، اب مجہول کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کی قراءت کے انکار اور تکذیب کی وجہ سے میں ایسا شرمندہ ہوا کہ کبھی اس طرح نہ میں اسلام میں شرمندہ ہوا تھا اور نہ زمانہ جاہلیت میں۔

اور معروف کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کی قراءت کی تکذیب کی وجہ سے میرے دل کے اندر ایسی ندامت پیدا ہوئی کہ کبھی ایسی ندامت نہ اسلام میں آئی تھی اور نہ زمانہ جاہلیت میں، اس لیے کہ حضرت ابی بن کعبؓ کا عقلاء کا ملین میں شمار ہوتا تھا اور عاقل اس چیز کی تکذیب کرتا ہے جو عقل یا فہم کے مطابق ہو اور ظاہر ہے کہ دونوں قراءتیں نہ عقل کے متافی ہیں اور نہ ہی فہم کے، کیونکہ دونوں قراءتوں کی نسین سے کسی ایک کا فساد نہ عقلاً لازم آتا ہے اور نہ ظہراً، خصوصاً جبکہ مخبر صادق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سہت کی خبر دی (۱۶)۔

نبیہ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر کا مطلب یہ ہوا کہ "نَسِطَانِی نَفْسِی مِنَ التَّكْذِیْب" سے تکذیب فی النبوة مراد ہے اور ان ہی کی اتباع ابن الملک نے بھی کی ہے اور یہ حضرت ابی بن کعبؓ کی تکفیر کے مترادف ہے، جبکہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما عام صحابہ سے افضل اور بالخصوص قراءت کے فن میں سب سے اکمل تھے اور مسلم اصول بھی یہی ہیں کہ اگر ایک عام مسلمان کے کلام میں تناوے احتمالات ایسے ہوں جو کفر پر محمول ہوتے ہوں اور ایک احتمال اس کے خلاف ہو تب بھی اس پر ارتداد کا حکم نہیں لگایا جائے گا، چہ جائیکہ حضرت ابی بن کعبؓ جیسی شخصیت پر، لہذا "تکذیب" سے مراد ان دونوں آدمیوں کی ان کی قراءت میں تکذیب ہے، کیونکہ اختلاف قراءت نبوت میں ترک کرنے کا سبب نہیں بن سکتا، جبکہ وہ نبوت دلائل قطعیہ حقائق عقلیہ، دقائق ظہریہ اور معجزات ظاہریہ سے ثابت ہے اور چونکہ ان کا پڑھا ہوا قرآن ہی تھا اس لیے اس کی تکذیب حضرت ابی بن کعبؓ پر گراں گزری اور فرمایا کہ یہ تکذیب ایام جاہلیت کی تکذیب سے بھی اشد تھی، کیونکہ اسلام لانے سے پہلے جو کچھ ہوا ہے وہ

تو ”الإسلام يهدم ما كان قبله“ کے پیش نظر معاف ہے اور یہ تو اسلام لانے کے بعد ہوا ہے اور پھر خصوصاً قرآن مجید کے بارے میں۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی میری موافقت کی ہے اور یہی فرمایا ہے (۱۷)۔ یقیناً ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ اچھی ہے، لیکن علامہ طیبیؒ کی توجیہ سے بھی تکفیر ہرگز لازم نہیں آتی، چنانچہ دیگر حضرات نے بھی یہی توجیہ فرمائی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ علامہ طیبیؒ کی توجیہ کا یہ مطلب نہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ کے دل میں معاذ اللہ تکذیب نبوت نے استقرار پایا، بلکہ وہم اور ہا جس کی طرح ایک خیال غیر اختیاری غیر مستقر دل میں آیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ مارنے کے ساتھ فوراً زائل ہوا تو ظاہر ہے کہ اس سے تکفیر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تکذیب کا وسوسہ تو پیدا ہوا لیکن اس کا اعتقاد نہیں تھا، اسی طرح قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کے خیالات اور وساوس میں جب تک استمرار نہ ہو تو قابل مواخذہ نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ یہاں بھی استمرار نہیں، بلکہ غیر مستمر غیر مستقر خیال تھا، جو غیر اختیاری ہونے کی وجہ سے معفو عنہ ہے۔

اور علامہ نوویؒ نے بھی یہی توجیہ کی ہے، بلکہ انہوں نے تکذیب فی النبوة کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ”وَسَوَسَ لِيَ الشَّيْطَانُ تَكْذِيبًا لِلنَّبِوَةِ أَشَدَّ مِمَّا كُنْتُ عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لِأَنَّهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ غَائِلًا أَوْ مُشَكِّكًا فَوَسْوَسَ لَهُ الشَّيْطَانُ الْجَزْمَ بِالتَّكْذِيبِ“

”کہ میرے دل میں شیطان نے نبوت کے بارے میں ”تکذیب“ جھٹلانے کا وسوسہ ڈالا جو جاہلیت کے زمانہ کی تکذیب سے زیادہ سخت تھا، کیونکہ اس وقت تو غفلت اور شک کی بنیاد پر وسوسہ تھا اور یہ یقین کے درجے میں آیا۔“

اس کے بعد علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ اور علامہ مازریؒ کے اقوال نقل فرمائے ہیں، جن کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ یہ وسوسہ شیطان کی طرف سے حضرت ابی بن کعبؓ کے دل میں ایک غیر مستقل اور غیر مستر جھوٹا تھا، اس لیے اس پر مواخذہ نہیں ہوتا جو کہ فوری طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست اظہر کے ذریعہ سے نکل گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لیے ہاتھ مارا کہ ان کا دل اس فاسد خیال سے پاک ہو۔



سات حروف پر قرآن کا نازل ہونا

الفصل الثانی

﴿ عَنْ ﴾ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِبْرِيلُ فَقَالَ يَا جِبْرِيلُ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ مِنْهُمْ الْعَجُوزُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْغُلَامُ وَالْجَارِيَةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِأَحْمَدَ وَأَبِي دَاوُدَ قَالَ لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِلنَّسَائِيِّ قَالَ إِنَّ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ أَتَانِي فَقَعَدَ جِبْرِيلُ عَنْ يَمِينِي وَمِيكَائِيلُ عَنْ يَسَارِي فَقَالَ جِبْرِيلُ اقْرَأِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ قَالَ مِيكَائِيلُ اسْتَزِدَّهُ حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ فَكُلُّ حَرْفٍ شَافٍ كَافٍ (۱۹)

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جبریل امینؑ سے ملاقات ہوئی تو آپؐ نے فرمایا اے جبریل میں ان پڑھ لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں، ان میں بوڑھی عورتیں بھی ہیں، بوڑھے مرد ہیں، غلام، باندیاں ہیں اور وہ لوگ ہیں جنہوں نے کوئی کتاب نہیں پڑھی تو جبریلؑ نے کہا اے محمدؐ ————— قرآن سات لفظوں کے مطابق نازل کیا گیا ہے۔ احمد و ابوداؤد کی روایت میں ہے ان میں سے ہر ایک شفا بخشنے والا ہے، نسائی کی روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا جبریلؑ و میکائیلؑ میرے پاس آئے، جبریلؑ دائیں جانب اور میکائیلؑ میری بائیں جانب بیٹھے، جبریلؑ نے کہا کہ قرآن کو ایک لغت کے مطابق پڑھیے میکائیلؑ نے کہا اس میں اضافہ

(۱۹) تفصیل کے لیے دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/۲۶۳ باب بیان ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔

(۱۹) الحدیث اخرجه الترمذی فی سننہ: ۵/۱۹۴ باب انزل القرآن علی سبعة احرف، و ابوداؤد فی سننہ: ۲/۶۶ باب نزول القرآن علی سبعة

احرف، والنسائی فی سننہ: ۱/۱۵۰ فی الصلاة، باب ماجاء فی القرآن۔

کرائے یہاں تک کہ سات لغات تک اجازت پہنچی، پس ہر ایک ان میں شفا بخش اور کافی ہونے والا ہے۔
 ”سبعة احرف“ سے متعلق بحث کتاب العلم میں گزر چکی ہے البتہ یہاں جمع و تدوین قرآن کریم سے
 متعلق بحث ذکر کی جاتی ہے۔

جمع و تدوین قرآن
 قرآن کریم چونکہ خالق کائنات کی آخری کتاب ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا مکمل
 انتظام فرمایا ہے، عالم بالا میں تو اس کو لوح محفوظ اور بیت العزت میں محفوظ کیا اور زمین پر اس کی حفاظت
 طریقے سے کی گئی ہے: مددِ حفاظت اور تحریری حفاظت۔

اور قرآن کریم کو دوسری آسمانی کتابوں کے مقابلہ میں اللہ رب العزت نے یہ امتیاز عطا فرمایا ہے کہ
 اس کی حفاظت قلم اور کاغذ سے زیادہ حفاظ کے سینوں سے کرائی ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں ارشاد ہے کہ اللہ
 تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا:

”وَأَنْزَلْتُ عَلَيْكَ كِتَابًا لَا يَغْسِلُهُ الْمَاءُ“ ”یعنی میں نے تم پر ایک ایسی کتاب نازل کی ہے جسے پانی نہیں دھوئے
 گا“ (۲۰)۔

مطلب یہ ہے کہ دنیا کی عام کتابوں کا حال تو یہ ہے کہ وہ ذہنی آفات کی وجہ سے ضائع ہو جاتی ہیں،
 چنانچہ تورات، انجیل اور دوسرے آسمانی صحیفے اسی طرح نابود ہو گئے، لیکن قرآن حکیم کو سینوں میں اس طرح
 محفوظ کر دیا جائے گا کہ اس کے ضائع ہونے کا کوئی خطرہ باقی نہ رہے، چنانچہ ابتدائے اسلام میں قرآن کریم کی
 حفاظت کے لیے سب سے زیادہ زور حافظے پر دیا گیا، بخاری میں ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ نزول قرآن کے
 وقت جبرئیل علیہ السلام کے پڑھنے کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے جاتے تھے تاکہ وحی
 قرآنی محفوظ رہے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

”لَا تَحْزَنْكَ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ“ (۲۱) ”آپ قرآن مجید کو جلدی سے یاد کر لینے کے
 خیال سے اپنی زبان نہ چلائیے، کیونکہ اس کو آپ کے سینے میں جمع کرنا اور پڑھوانا تو ہمارے ذمہ ہے۔“
 اس آیت میں یہ بتا دیا کہ عین نزول وحی کے وقت الفاظ دہرانے کی ضرورت نہیں، اللہ تعالیٰ آپ
 میں ایسا حافظہ پیدا فرما دے گا کہ آپ اسے بھول نہیں سکیں گے، چنانچہ یہی ہوا کہ آپ خاموش ہو کر سنے

نہ اور وہ آپ کو یاد ہو جاتا تھا پھر آپ دوسروں کو پہنچا دیتے تھے، اس طرح سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ مبارک قرآن کریم کا سب سے زیادہ محفوظ گنجینہ تھا۔ حفظ قرآن کا وعدہ دوسرے مقامات پر بھی کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”سَنَقِرُّكَ فَلَا تَنْسَى“۔ (۲۲)

اسی طرح اُمت کے سینوں میں قرآن کریم کی حفاظت کا تذکرہ بھی قرآن میں موجود ہے: ”بَلْ مَوَآيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ“۔ (۲۳)

چونکہ قدرت الہی نے اس آخری کتاب کی حفاظت کا وعدہ فرمایا تھا ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ (۲۴) اس لیے نزول قرآن کریم کے لیے اولاً ایسی قوم کو منتخب فرمایا جو تمام اقوام کے مقابلے میں اپنی قوت حافظہ میں لاجواب تھی، ان کے سینے قوی واقعات اور قبائلی انساب کے خزانے تھے جو ایک بار سینکڑوں اشعار کا قصیدہ سن لیتے تھے تو پورا قصیدہ دل و دماغ پر نقش ہو کر یاد ہو جاتا تھا، جس پر عرب کی تاریخ ثابت ہے اور چونکہ وہ امی قوم تھی تو ان کی ہر شقید کے باقی رکھنے کا مدار صرف حافظے پر تھا، ان کی اس جہلی اور فطری قوت حافظہ کو اسلام اور قرآن نے اور جلاء بخشی اور اس میں کافی اضافہ ہوا اور خود صحابہ کرام کو قرآن سیکھنے اور اسے یاد رکھنے کا اتنا شوق تھا کہ ہر شخص اس معاملہ میں دوسرے سے آگے بڑھنے کی فکر میں رہتا تھا، بعض عورتوں نے اپنے شوہروں سے سوائے اس کے کوئی مہر طلب نہیں کیا کہ وہ انھیں قرآن کریم کی تعلیم دیں گے۔

حضرت عبادة بن صامتؓ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہجرت کر کے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ آتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے ہم انصاریوں میں سے کسی کے حوالے فرما دیتے تاکہ وہ اسے قرآن سکھائے اور مسجد نبویؐ میں قرآن سیکھنے اور سکھانے والوں کی آوازوں کا اتنا شور ہونے لگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تاکید فرمائی پڑی کہ اپنی آوازیں پست کرو تاکہ کوئی مغالطہ پیش نہ آئے (۲۵)۔

چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں صحابہ کرام میں بے شمار ایسے حضرات پیدا ہو گئے جن کو پورا قرآن کریم یاد تھا، جن میں سے بعض حفاظ کا نام ”حافظ قرآن“ کی حیثیت سے روایات میں محفوظ رہ گیا ہے اور بے شمار ایسے ہیں جن کو پورا قرآن یاد تھا، لیکن اس حیثیت سے ان کا نام روایات میں محفوظ نہیں رہ سکا۔ اس بات کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حفاظ و قراء کی بڑی بڑی جماعتیں قبائل میں بھیجا کرتے

(۲۲) سورة الاعلىٰ / ۶۔

(۲۳) سورة العنكبوت / ۳۹۔

(۲۴) سورة الحجر / ۹۔

(۲۵) دیکھئے مناهل العرفان فی علوم القرآن: ۲۳۱/۱۔ المبحث الثامن فی جمع القرآن۔

تھے کہ ان کو قرآن کی تعلیم دیں۔

چنانچہ صفر ۳ھ میں عامر بن مالک ابوراء کی درخواست پر اہل نجد کی تعلیم قرآن اور تبلیغ کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر قاریوں کو روانہ کیا اور ان کا امیر منذر بن عمرو ساعدیؓ کو مقرر فرمایا۔ اس جماعت کا نام ”سریۃ القرآن“ تھا، یہ حضرات عامر بن طفیل کی غداری سے بجز حضرت منذر بن محمدؓ اور حضرت عمرو بن أمیہ ضمریؓ کے سب کے سب شہید کر دیے گئے (۲۶)۔

غرض یہ کہ وہ کتاب جو عہد رسالت میں ہزاروں سینوں میں مکمل محفوظ ہو اور لاکھوں سینوں میں متفرق طور پر محفوظ ہو جس کی وضاحت سورہ عنکبوت نے کی ہے: ”بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ“ (۲۷) اور وہ کتاب جو مسلمانوں کے گوشت و پوست اور دل و دماغ میں پیوست ہو چکی ہو اور مشرق و مغرب میں ہر دور میں اس کے لاکھوں حفاظ موجود ہوں اور پھر سب کے محفوظات یکساں ہوں، ایک حرف کی بھی کمی بیشی نہ ہو اس بے نظیر انتظام حفاظت کے ہوتے ہوئے جو انتظام کسی آسمانی یا انسانی کتاب کو حاصل نہیں ہوا، قرآن مجید کی حفاظت میں کسی شک اور تردد کے احتمال کا باقی رہنا ممکن نہیں۔

قرآن عزیز کی تحریری حفاظت

اتقان میں مستدرک حاکم کے حوالے سے مقول ہے کہ تحریری صورت میں قرآن مجید تین بار جمع ہوا:

- ① عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں ② عہد صدیقی میں ③ عہد عثمانی میں۔
- جمع نبوی اور صدیقی حضرت زید بن ثابتؓ سے اور جمع عثمانی حضرت حدیقہ بن الیمانؓ سے مقول ہے اور تینوں جمع کی نوعیت میں فرق ہے (۲۸)۔

عہد نبوی

عہد رسالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ جب کوئی آیت نازل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کاتب وحی کو یہ ہدایت فرمادیتے تھے کہ اے فلاں سورت میں فلاں فلاں آیت کے بعد لکھا

(۲۶) والتفصیل فی الفتح: ۲۸۶/۴ باب غزوة الرجیع و نمر معونة، وكذا علوم القرآن للعلامة شمس الحق الافغانی ص ۱۰۹۔
(۲۷) سورة العنكبوت/۳۹۔
(۲۸) دیکھیے الانفاق فی علوم القرآن: ۵۴/۱۔ ۵۹ النوع الثامن عشر فی جمعه و ترتیب۔

جائے، چونکہ کاغذ عرب میں کمیاب تھا اور جمع قرآن کا مقصد قرآن کریم کو ضائع ہونے سے محفوظ رکھنا تھا، اس لیے قرآن کریم کو مختلف اشیاء پر تحریر کیا گیا، کچھ سفید پتھروں کی تراشی ہوئی تختیوں پر، کچھ سفید چمے کے پارچوں پر، کچھ کھجور کی شاخوں پر اور کچھ لکڑی کی ہموار تختیوں اور ہڈیوں پر۔ البتہ کبھی کبھی کاغذ کے ٹکڑے بھی استعمال کیے گئے ہیں۔

عہد صدیقی

عہد صدیقی میں جمع قرآن سے یہ مقصود تھا کہ قرآن مجید کو کتابی صورت میں یکجا جمع کیا جائے تاکہ منفرد قطعے میں سے کسی قطعے کے ضائع ہونے کا خطرہ باقی نہ رہے۔

اس جمع کے محرر فاروق اعظمؓ تھے، چنانچہ مندرجہ ذیل فصل ثالث کی روایت میں تفصیل مذکور ہے (۲۹) - ”وَعَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ أُرْسِلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلًا أَهْلَ الْيَمَامَةِ فَإِذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عِنْدَهُ“ خلاصہ یہ ہے کہ جب جنگ یمامہ میں قراء شہید ہو گئے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مجھے بلایا اور فرمایا کہ حضرت عمرؓ برے پاس آئے اور کہا کہ یمامہ کی جنگ کی تیزی میں قراء قرآن شہید ہو گئے، اگر اور دو جنگوں میں بھی ثبات قراء کا سلسلہ اسی طرح جاری رہا تو قرآن کریم کے اکثر حصوں کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے، لہذا آپ حکم دیں کہ قرآن حکیم کو تحریری صورت میں جمع کیا جائے، میں نے کہا کہ ہم ایسا کام کیوں کریں جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا، حضرت عمرؓ نے کہا قسم خدا کی اسی میں خیر ہے، آپ کا یہ مطالبہ جاری رہا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرا سینہ اس کام کے لیے کھول دیا۔ یہ بات پہلے آپ کی ہے کہ قرآن مجید عہد نبویؐ میں تحریری صورت میں خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھوایا تھا، لیکن وہ کتابی اور اجتماعی شکل میں نہیں تھا۔ حضرت عمرؓ کا مطالبہ اجتماعی اور کتابی شکل میں جمع کرنے کا تھا، اس لیے صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ ہم ایسا کیسے کر سکتے ہیں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا، اس سے مراد مجموعی کتابی صورت کی تدوین تھی، جس کی عہد نبوت میں ضرورت نہ تھی، لیکن عہد صدیقی میں ایسے احوال اور حادثات پیش آئے کہ ایسا کرنا ضروری ہوا اور حضرت صدیقؓ پر مصلحت کھل گئی، اس لیے انھوں نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا، اس طرح یہ جمع کاغذ پر ہوا جو عہد نبویؐ میں نہ تھا، چنانچہ موطا امام مالکؒ میں سالم بن عبد اللہؓ کی روایت ہے:

”جمعُ ابوبکر القرآن فی القراءِطیس“ ”ابوبکر صدیقؓ نے قرآن کو کاغذ پر لکھوا کر جمع کیا“ (۳۰)۔

اسی طرح مغازی موسیٰ بن عقبہؓ میں ہے: (۳۱)۔

”حتی جمع علی عہد ابی بکر فی الورد“ یعنی ”ابوبکر صدیقؓ کے زمانے میں قرآن کاغذ پر لکھ کر جمع کیا گیا“

عہد عثمانی

اور عہد عثمانی میں جمع قرآن کا مقصد قرآن کریم کو تلفظ کے اختلاف سے محفوظ رکھنا تھا، اور اختلاف قراءت اور اختلاف طرز تلفظ سے فتنہ پیدا نہ ہو۔

اور فتنہ کا خطرہ اس لیے تھا کہ جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے تو اسلام عرب سے نکل کر روم اور ایران کے دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا، ہر نئے علاقہ کے لوگ جب مسلمان ہوتے تو وہ ان مجاہدین اسلام یا ان تاجروں سے قرآن کریم سیکھتے جن کی بدولت انھیں اسلام کی نعمت حاصل ہوئی تھی اور چونکہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا تھا اور مختلف صحابہؓ نے اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف قراءتوں کے مطابق سیکھا تھا، اس لیے ہر صحابی نے اپنے شاگردوں کو اسی قراءت کے مطابق قرآن پڑھایا، جس کے مطابق خود اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھا تھا، اس طرح قراءتوں کا یہ اختلاف دور دراز ممالک تک پہنچ گیا جب تک لوگوں کو یہ معلوم تھا کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، اس وقت تک اس اختلاف سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی، لیکن جب یہ اختلاف دور دراز ممالک میں پہنچا اور یہ بات اُن میں پوری طرح مشہور نہ ہو سکی کہ قرآن حکیم سات حروف پر نازل ہوا ہے تو اس وقت لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے، بعض لوگ اپنی قراءت کو صحیح اور دوسرے کی قراءت کو غلط قرار دینے لگے۔

ان جھگڑوں سے ایک طرف تو یہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کی متواتر قراءتوں کو غلط قرار دینے لگیں غلطی میں مبتلا ہوں گے، دوسرے سوائے حضرت زیدؓ کے لکھے ہوئے ایک نسخہ کے جو مدینہ طیبہ میں موجود تھا، پورے عالم اسلام میں کوئی ایسا معیاری نسخہ موجود نہ تھا جو پوری امت کے لیے حجت بن سکے، کہ اگر دوسرے نسخے انفرادی طور پر لکھے ہوئے تھے اور ان میں ساتوں حروف کو جمع کرنے کا کوئی اہتمام نہیں تھا۔ اس لیے اُن جھگڑوں کے تصفیہ کی کوئی قابل اعتماد صورت یہی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالم اسلام میں بھلا دیئے جائیں۔

(۳۰) مرآۃ المفاتیح: ۴/۲۹۶۔

(۳۱) دیکھئے الانشان: ۵۹/۱۔ النوع الثامن فی جمع القرآن و ترمیمہ۔

جائیں، جن میں ساتوں حروف جمع ہوں اور انھیں دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ کوئی قرأت صحیح اور کوئی غلط ہے۔ اس کارنامے کو انجام دینے کے لیے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ جب فتح آرمینہ و آذربائیجان سے واپس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے ان کو اس قول سے مخاطب فرمایا:

”أَدْرِكْ هَذِهِ الْأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ تَخْتَلِفُوا اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى“ (۳۲)۔

”اس امت کو سنبھالو اس سے پہلے کہ ان میں یہود و نصاریٰ کی طرح اختلاف پیدا ہو“۔

اور یہ اس وجہ سے فرمایا کہ وہاں انھوں نے لوگوں کے اختلاف کا مشاہدہ کیا تھا۔

اور لوگوں کے اختلاف کو حضرت عثمانؓ نے بھی محسوس کیا، چنانچہ خود مدینہ طیبہ میں معلّموں اور غُلوّوں میں اختلاف قراءت کا فتنہ پیدا ہونے لگا تھا، جس کی وجہ سے حضرت عثمانؓ نے خطبہ میں فرمایا کہ

بِتَمِّمِ يَوْمَ يَخْتَلِفُ هَؤُلَاءِ فِي شُرُوعِ الْوَلَدِ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ قَبْلَ أَنْ تَخْتَلِفُوا اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى“ (۳۳)

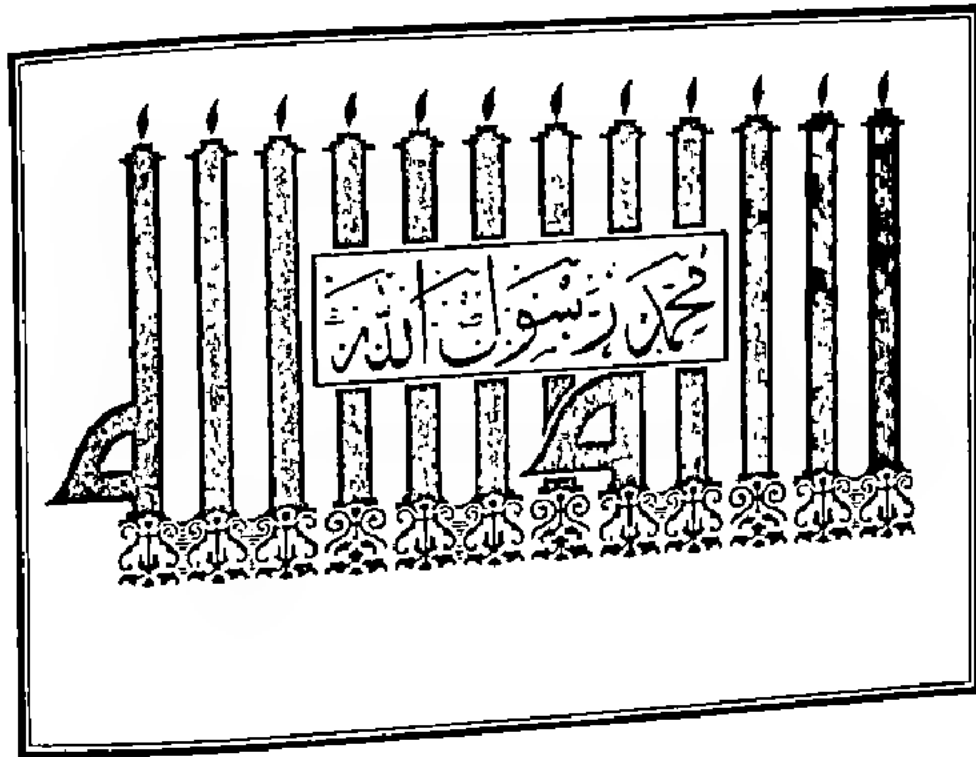
چنانچہ آپؓ نے یہ مسئلہ حضرات صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش کیا، صحابہؓ کے اجماع پر حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ سے قرآن کریم کا وہ نسخہ منگوا یا جو عہد صدیقی میں لکھا گیا تھا اور اس کے ذریعے سے مُصحف عثمانی تیار کیا، جس کی تحریر بنیادی طور پر چار حضرات کے سپرد کی گئی تھی، جن میں حضرت زید بن ثابتؓ نصاریٰ اور باقی تین حضرات عبداللہ بن زبیرؓ، سعید بن العاصؓ اور عبدالرحمن بن الحارث قریشیؓ تھے (۳۴)۔



(۳۲) دیکھئے ساحل العرفان: ۱/۲۶۰۔

(۳۳) دیکھئے مناهل العرفان: ۱/۲۵۶۔

(۳۴) دیکھئے مناهل العرفان: ۱/۲۵۸۔



كتاب الدعوات

کتاب الدعوات ایک نظر میں

کتاب الدعوات ————— ۲۸۲-۲۹۳

باب ذکر اللہ عزوجل ————— ۲۹۴-۳۰۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب الدعوات

دعوات دعوت کی جمع ہے جو دعاء اور پکار کے معنی میں آتا ہے، چنانچہ امام راغب "مفردات القرآن" (۱) میں فرماتے ہیں: لفظ دعاء اور نداء ہم معنی ہیں، البتہ نداء کا اطلاق عام ہے، اس پر بھی ہوتا ہے کہ حروف نداء یا، ایا وغیرہ کے ساتھ کسی اسم (مُنادی) کو ملا کر کسی کو پکارا جائے مثلاً یا فلان اور اس پر بھی ہوتا ہے کہ صرف حروف نداء کے ذریعہ سے بغیر نام لیے یا وایا وغیرہ کہہ کر کسی کو پکارا جائے اور مُنادی مذکور نہ ہو، جبکہ دعاء کا اطلاق عام نہیں، بلکہ دعاء کا لفظ صرف اس وقت بولا جاتا ہے جب حرف نداء کے ساتھ مُنادی بھی مذکور ہو جیسے یا فلان، کبھی لفظ دعاء اور لفظ نداء ہم معنی بھی استعمال ہوتے ہیں، قال تعالیٰ: "كَمَثَلِ الذِّیْ یَنْفَعُ بِمَا لَا یَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنِدَاءً" (۲)۔

لفظ دعاء تسمیہ کے معنی میں بھی مستعمل ہے، جیسے کہا جاتا ہے: "دَعَوْتُ ابْنِی زَیْدًا" اُی سَمِیْتُهُ یعنی میں نے اس کا نام زید رکھا۔ قال تعالیٰ: "لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَیْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا" (۳) یعنی تعظیم اور توقیر کی خاطر یا محمد کہہ کر تسمیہ کے ساتھ نہ پکارو۔

اسی طرح لفظ "دعاء" سوال اور مانگنے کے معنی میں بھی آتا ہے، قال تعالیٰ: "قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ" (۴) اس وقت اس کا مطلب ہوگا "طَلَبُ الْأَدْنَى بِالْقَوْلِ مِنَ الْأَعْلَى شَيْئًا عَلَى جِهَةِ الْإِسْتِكَانَةِ" یعنی قول کے

(۱) المفردات فی غریب القرآن ص ۱۶۰۔

(۲) سورة البقرة/۱۶۱۔

(۳) سورة النور/۶۳۔

(۴) سورة البقرة/۷۰۔

ذریعے سے اُردنی کا اعلیٰ ذات سے کسی چیز کو بطریق عاجزی طلب کرنا (۵)۔

دعا کی فضیلت

انسان کی تخلیق کا مقصد اللہ تعالیٰ نے عبادت اور عبادت کو بتایا ہے ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ (۶) اور عبادت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں انتہائی تذلل، بندگی، لاپرواہی، محتاجی کا پورا پورا اظہار ہو اور اس کے در کی فقیری و گدائی اس یقین کے ساتھ ہو کہ سب کچھ اسی کے قبضہ اختیار میں ہے اور دعاء چونکہ عبادت کا جوہر اور خاص مظہر ہے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے وقت بندے کا ظہور باطن عبادت میں ڈوبا ہوتا ہے اور یہی مقام عبادت ہے جو مقصود اصلی ہے اور تمام مقامات میں اعلیٰ درجہ ہے، حتیٰ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جن کمالات و امتیازات سے نوازا گیا ان میں سب سے بڑا امتیاز کمال عبادت کاملہ کا مقام ہے، کیونکہ ہر چیز اپنے مقصد کے لحاظ سے کامل یا ناقص سمجھی جاتی ہے اور عبادت کے مقام میں جو کہ مقصود اصلی ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی ساری مخلوق سے کامل ترین سب کے امام ہیں، اسی واسطے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اشرف مخلوقات اور افضل کائنات ہیں۔

اور اسی وجہ سے قرآن مجید میں جہاں جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بلند ترین خصائص و کمالات اور اللہ تعالیٰ کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر خاص الخاص انعامات کا ذکر کیا گیا ہے وہاں معزز ترین لقب کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عبد ہی کے عنوان سے یاد کیا گیا ہے۔ چنانچہ معراج کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا اسراء میں فرمایا گیا ہے: ”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ“ (۷) پھر اسی سفر معراج کی آخری منزلوں کا ذکر کرتے ہوئے سورۃ النجم میں فرمایا گیا: ”فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ عَبْدُهُ مَا أَوْحَىٰ“ (۸) اور نعمت عظمیٰ قرآن کریم کی تنزیل کا ذکر کرتے ہوئے سورۃ فرقان میں فرماتے ہیں: ”تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ“ (۹) اسی طرح سورۃ کاف میں ارشاد ہے: ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ“ (۱۰) چنانچہ دعا کو بھی اس صفت کاملہ کے ہونے کی بنیاد پر عبادت کا مغز اور جوہر کہا ہے، کیونکہ عبادت کی حقیقت ہے اللہ تعالیٰ کے حضور میں خضوع

(۵) المرقاۃ: ۲۳/۵۔

(۶) سورۃ الزامات/۵۶۔

(۷) سورۃ الاسراء/۱۔

(۸) سورۃ النجم/۱۰۔

(۹) سورۃ الفرقان/۱۔

(۱۰) سورۃ الکہف/۱۔

و بدلتل اور اپنی بندگی و محتاجی کا مظاہرہ اور دعا کا جزو و کل اور ظاہر و باطن یہی ہے ، لہذا دعا بلاشبہ عبادت کا جزو اور جوہر ہے ، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال و اوصاف میں غالب ترین وصف اور حال دعا کا ہے اور امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ روحانی دولتوں کے جو عظیم خزانے ملے ہیں ، ان میں سب سے بیش قیمت خزانہ ان دعاؤں کا ہے جو مختلف اوقات میں اللہ تعالیٰ سے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیں بات کو ان کی تلقین فرمائی۔

دعا کا حکم

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دعاء مستحب اور مسنون ہے (۱۱) قرآن و سنت کی بے شمار نصوص سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے ، حضرات انبیاء کرام علیہم السلام سے بھی دعائیں منقول ہیں ، چنانچہ قرآن مجید نے بہت سے انبیاء علیہم السلام کی دعائیں نقل کی ہیں۔ البتہ بعض صوفیہ کی رائے یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے فیصلے پر راضی رہنا چاہیے ، خود کچھ نہیں مانگنا چاہیے بلکہ قضاء و قدر پر اکتفاء کرتے ہوئے سکوت اور تفویض اختیار کرنا افضل ہے ، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا: ”حَسْبِيَ عَنْ سَؤَالِي عِلْمُهُ بِحَالِي“ (۱۲) امام قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے دعاء کرنے کو افضل کہا ہے وہ کہتے ہیں کہ دعائی نفسہ عبادۃ ہے ، جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے: ”الدُّعَاءُ مَنْحُ الْعِبَادَةِ“ (۱۳) اور ظاہر ہے کہ ”إِتْيَانُ بِالْعِبَادَةِ“ اولیٰ ہے ترک عبادت سے۔ اور جو حضرات فرماتے ہیں کہ سکوت اور تفویض افضل ہے وہ اس بناء پر کہ رضاء بالقضاء ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو مقرر ہوتا ہے وہی ملتا ہے ، چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے: ”مَنْ شَغَلَهُ ذِكْرِي عَنْ مَسْئَلَتِي أُعْطِيَ أَفْضَلَ مَا أَسْأَلُ السَّائِلِينَ“ (۱۴) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعاء کرنا تفویض کے معنای نہیں بلکہ زبان سے تو دعاء کریں اور عاجزی کا اظہار کریں اور دل سے اللہ تعالیٰ کے فیصلہ پر راضی ہوں اور توکل کے جذبات بھی ہوں تاکہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

امام قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مختلف اقوال مختلف حالات پر مبنی ہیں ، بعض اوقات دعاء

(۱۱) دیکھئے شرح الطبری: ۳/۳۰۰۔

(۱۲) دیکھئے التلخیص المصباح: ۳/۳۳۔

(۱۳) الحدیث اخرہ الترمذی فی سننہ: ۵/۳۵۶ کتاب الدعوات باب رقم ۱ رقم الحدیث: ۳۲۶۱۔

(۱۴) الحدیث اخرہ الترمذی فی سننہ: ۵/۱۸۳ باب رقم ۲۵ کتاب فضائل القرآن رقم الحدیث: ۲۹۲۶۔

افضل ہے اور بعض اوقات سکوت، جبکہ دل پر رضاء بالقضاء ہی کی کیفیت غالب ہو، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے واقعہ سے واضح ہے (۱۵)

البتہ جن نصوص سے دعاء نہ کرنے کی مذمت معلوم ہوتی ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ دعاء نہ کرنے کی وجہ تکبر اور استکبار ہو، اگر تقویٰ کے غلبہ کی وجہ سے دعاء نہیں کرتا تو اس پر یہ وعید نہیں، ایسے ہی جس شخص کو ذکر اللہ اور تلاوت کلام پاک کی وجہ سے موقعہ نہ ملے تو حق تعالیٰ اس کو بغیر مانگے ہی بہت کچھ عطاء فرمادیتے ہیں۔

الفصل الأول

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ فَتَعَجَّلْ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ وَإِنِّي أَخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِّأُمَّنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِيهِ نَائِلَةٌ إِنْشَاءُ اللَّهِ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَابْنُ خَرِيزٍ أَقْصَرُ مِنْهُ (۱۶)﴾

”حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر ایک نبی کے لیے ایک دعا ہے جو قبول کی جاتی ہے، چنانچہ ہر نبی نے اپنی دعاء کے بارے میں جلدی کی، لیکن میں نے اپنی دعا اپنی امت کی شفاعت کی خاطر قیامت کے دن تک کے لیے محفوظ رکھی ہے، پس میری یہ دعاء اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تو میری امت کے ہر اس شخص کو فائدہ پہنچائیگی جو اس حال میں مرا ہو کہ اس نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ کیا ہو۔“

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی تمام دعائیں قبول ہوتی ہیں اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر نبی نے اپنی امت دعوت کی ایذا اور تکلیف سے تنگ آکر ان کی ہلاکت کی

(۱۵) التعلیق المصیح ۳/۲۳۳۔

(۱۶) الحدیث أخرجه البخاری فی الدعوات ”باب لكل نبي دعوة“ وفي التوحيد باب المشيئة والارادة (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) ومسلم في الايمان، باب اختباء النبي صلى الله عليه وسلم دعوة الشفاعة لأمته، والموطأ في كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء: ۱/۲۱۲ والترمذي في الدعوات، باب فضل لا حول ولا قوة الا بالله: ۵/۵۸۰ رقم الحديث (۳۶۰۲)۔

دعا کی، جیسا کہ حضرت نوح، حضرت صالح، حضرت شعیب اور حضرت موسیٰ وغیرہم علیہم السلام نے بددعا کی لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دشمنوں کے حق میں بددعا نہیں کی، بلکہ ان کی ایذا پر صبر کیا جس کے عوض میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے دن قبولیت شفاعت سے نوازا جائے گا اور مراد امت سے امت دعوت ہے نہ امت اجابت، کیونکہ امت اجابت کے حق میں کسی نبی نے بھی بددعا نہیں کی ہے (۱۷)۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض قبائل عرب اور بعض افراد کے حق میں بددعا کی ہے، چنانچہ روایت میں مذکور ہے: ”اللّٰهُمَّ الْعَن فُلَانًا وَفُلَانًا“ اسی طرح قبیلہ رعل، ذکوان، عَصِیہ اور مَضَرَ کے حق میں بھی بددعا ہوئی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: ”اللّٰهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى مَضَرَ وَاجْعَلْهَا سَبِينَ كَسَبِي يَوْسَفَ“ لہذا حدیث مذکور کی صحیح تاویل یہ ہے کہ ہر نبی علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اس کی امت کے حق میں ایک مقبول دعا عطا فرمائی اور تمام انبیاء علیہم السلام نے اپنی قوموں کی ہلاکت کے لیے دعا کر کے دنیا ہی میں وہ دعا حاصل کی، لیکن میں نے وہ دعا دنیا میں حاصل نہیں کی، چنانچہ میں نے اپنی امت کے بعض افراد کے حق میں بددعا کی تو اللہ تعالیٰ نے مجھے منع فرمایا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ“ (۱۸) لہذا میرا وہ حق جو مجھے ملا تھا قیامت تک کے لیے محفوظ ہے (۱۹)۔

اشکال

یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پورے عالم کے لیے رحمت ہیں، دینی اعتبار سے بھی اور دنیوی اعتبار سے بھی، دینی اعتبار سے تو ظاہر ہے اور دنیوی اعتبار سے اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے لوگ مختلف لڑائیوں، جھگڑوں اور نفرتوں سے محفوظ ہوئے اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کی برکت سے محفوظ بھی ہوئے لیکن حضور علیہ السلام کا بعض قبائل یا بعض افراد کے بارے میں بددعا کرنا رحمت للعالمین ہونے کے منافی ہے۔

جواب

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن قبائل اور افراد کے بارے میں بقضاء بشریت بددعا کی تو یا تو

(۱۷) الطیبی: ۳/۳۰۔

(۱۸) سورۃ آل عمران/۱۲۸۔

(۱۹) الطیبی: ۳/۳۰۔

اس لیے کہ ان کو تنبیہ ہو جائے اور یا اس لیے کہ بعض افراد کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے بہتر ہونے کی وجہ سے عذاب متعین تھا۔

جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باوجود رحمت للعالمین ہونے کے کافروں کے ساتھ قتال کرتے ہیں اور ان کے اموال بطور غنیمت ان سے چھینتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمت نہیں، بلکہ یہ معاملہ ان کے ساتھ ہوگا جو خود تکبر اختیار کریں اور اللہ تعالیٰ کے دین سے انحراف کر کے خود دشمنی اور عداوت پر اتر آئیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے پانی کے بارے میں فرمایا ہے ”وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مَبَارَكًا“ (۲۰) اس کے باوجود یہی پانی کبھی سبب فساد بھی بنتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہدایت خود تو رحمت ہیں، لیکن جو اعراض اور استکبار اختیار کرے اس نے خود اپنے آپ کو محنت میں ڈال دیا، جیسا کہ قرآن مجید شفا اور ہدایت ہے لیکن کفار کے لیے ”وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًی“ (۲۱) وارد ہوا ہے۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ سَلَمَةَ ابْنِ الْفَارَسِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الْدُّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ رَوَاهُ الزَّيْتُونِيُّ (۲۲)﴾

اس حدیث میں ہے کہ تقدیر کو دعا کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں بدلتی اور عمر کو نیکی کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں بڑھاتی۔

”تقدیر“ کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں ”قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا“ (۲۳) اور اصطلاح میں اس دنیا اور عالم کے بنانے سے پہلے ہر چیز کی ابتداء سے انتہاء تک اللہ تعالیٰ کے علم میں جو نقشہ اور اندازہ ہے اس کا نام تقدیر ہے اور ”قضاء“ کے معنی لغت میں پیدا کرنے کے ہیں: ”فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ

(۲۰) سورۃ ق/۹-

(۲۱) سورۃ حم/۳۳-

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے ”التفسیر الکبیر: ۲۲/۲۳۰ تحت قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“

(۲۳) الحدیث اخرجہ الترمذی فی القدر باب ما جاء لا یرد القدر الا الدعاء: ۲/۳۵-

(۲۴) سورۃ الطلاق/۳-

سَمَوَاتِ (۲۵) اور اصطلاح میں حق تعالیٰ شانہ کا اس کارخانہ عالم کو اپنے نقشے اور اندازے کے مطابق پیدا کرنے کا نام قضا ہے (۲۶)۔

لیکن خدا اور بندے کے علم میں فرق ہے، کیونکہ بندہ بسا اوقات کسی مانع کی وجہ سے اپنے علم اور اندازے کے مطابق جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اس پر قادر نہیں ہوتا، اس لیے بندہ کا علم اور اندازہ غلط ہو جاتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں اس کو کوئی روک نہیں سکتا۔

یہاں حدیث مذکور پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قضا تو الأمر المقدر کو کہا جاتا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف طے شدہ وہ بات جو ٹل نہیں سکتی تو پھر اس حدیث کا مطلب کیا ہے جس سے تقدیر کا ٹلنا معلوم ہو رہا ہے؟ اس کی کئی توجیہات کی گئی ہیں:

① تقدیر کی دو قسمیں ہیں: مبرم اور معلق، تقدیر مبرم تو اللہ تعالیٰ کا اٹل فیصلہ ہوتا ہے جو چیز پیش آنے والی ہوتی ہے اس میں کچھ بھی تغیر اور تبدیلی ممکن نہیں ہے، مگر تقدیر معلق میں بعض اسباب کی بنا پر تغیر اور تبدیلی بھی ہوتی ہے، لہذا اس حدیث میں جس تقدیر کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ دعا سے بدل جاتی ہے وہ تقدیر معلق ہی ہے (۲۷)۔

② علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تقدیر سے مراد ایسی ناپسندیدہ چیز کا پیش آنا ہے جس سے انسان ڈرتا ہے، تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب بندے کو اللہ تعالیٰ دعا کرنے کی توفیق عطا فرماتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس سے اس ڈر والی چیز کو دور فرماتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ ”قضاء“ سے مراد مجازاً اس چیز کا واقع ہونا ہے جس سے انسان کو خوف ہوتا ہے، لہذا قضاء سے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں (۲۸)۔

③ قضاء اپنی حقیقت پر محمول ہے، لیکن رد قضاء سے مراد ہے اس کو اس طرح آسان کر دینا ہے کہ گویا قضاء نازل ہی نہیں ہوئی، چنانچہ بعض اوقات کسی کے لیے کوئی مصیبت مقدر ہوتی ہے وہ اس پر نازل ہو کر رہتی ہے، البتہ اگر وہ حق تعالیٰ سے دعا کرتا ہے تو حق تعالیٰ اس مصیبت کے برداشت کرنے کو اس پر اتنا آسان کر دیتے ہیں کہ گویا اس پر مصیبت نازل ہوئی ہی نہیں تھی، اس معنی کی تائید آنی والی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: ”إِنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ وَمِمَّا لَمْ يَنْزَلْ“ کیونکہ نازل شدہ مصیبت میں دعا کے نافع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مصیبت کے برداشت کرنے پر اللہ تعالیٰ اس کو صبر عطا فرمائیں اور اس پر رضاء کی توفیق عطا فرمائیں اور غیر نازل شدہ مصیبت میں دعا کا

نفع یہ ہے کہ وہ مصیبت ٹل جائے، یا مصیبت کے نزول سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ اس کی مدد فرمائیں، تاکہ آنے والی مصیبت کی مشقت اس پر آسان ہو (۲۹)۔

وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبَرُّ

”پر بکسر الباء“ احسان اور طاعت کے معنی میں آتا ہے۔

حدیث کے اس جملے میں بھی زیادتی سے مراد یا تو معنی مجازی ہیں، یعنی اگر نیکی و احسان کا معاملہ کیا تو اس کی عمر ضائع نہیں ہوگی، بلکہ عمر میں برکت ہوگی اسی کو زیادتی سے تعبیر کیا ہے۔

یا اس زیادتی سے مراد معنی حقیقی ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”مَا يُعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ الْآفِي كِتَابٍ“ (۳۰) اسی طرح فرماتے ہیں: ”يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ“ (۳۱) لیکن عمر کی کمی اور زیادتی تقدیر معلق کے اعتبار سے ہے، یعنی تقدیر میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ فلاں شخص اگر نیکی کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر نہیں کرے گا تو اتنی عمر ہوگی (۳۲)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی صورت یہ لکھی ہے کہ لوح محفوظ میں لکھا جاتا ہے کہ اگر فلاں شخص نے حج یا جہاد کیا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی اور اگر حج اور جہاد دونوں کیے تو اس کی عمر ساٹھ سال کی ہوگی، لہذا اگر اس شخص نے حج بھی کیا اور جہاد بھی کیا تو اس کی عمر ساٹھ سال کی ہوگی، اس طرح اس کی عمر بڑھ گئی اور اگر اس نے صرف جہاد یا صرف حج کیا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی، اس طرح اس کی عمر کل عمر سے جو ساٹھ سال تھی کم ہوئی (۳۳)۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اجل تو مؤخر اور مُقَدَّم نہیں ہو سکتی، چنانچہ ارشاد ہے: ”فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ (۳۴)

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اُجَلِ مُبَرَّم میں تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی، اُجَلِ معلق میں ہو سکتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اُجَلِ آنے کے بعد تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی، اُجَلِ

(۲۹) الطیبی: ۴/۲۰۷۔

(۳۰) سورة الفاطر ۱۱۔

(۳۱) سورة الرعد ۳۹۔

(۳۲) المرقاة: ۵/۳۸۔

(۳۳) الطیبی: ۴/۲۰۷-۲۰۸۔

(۳۴) سورة الاعراف ۳۳۔

آنے سے پہلے کی وزیادتی ممکن ہے (۳۵)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک وہ اجل ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور ایک وہ اجل ہے جو لوح محفوظ اور ملک الموت کے علم میں ہے، پہلی والی میں تو کوئی تبدیلی نہیں آتی، البتہ دوسری میں تبدیلی آسکتی ہے، چنانچہ دونوں کی طرف قرآن مجید کی ان آیات کریمہ میں اشارہ ہے: ”يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِقُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ“ (۳۶)

اسی طرح ”ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ“ (۳۷) اجل اول سے ملک الموت اور لوح محفوظ والی اجل کی طرف اشارہ ہے، جبکہ اجل ثانی سے اس اجل کی طرف اشارہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے جس کا ذکر ”وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ“ اور ”إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ (۳۸) میں ہے تو گویا اس سے وہ اجل مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور وہ ٹل نہیں سکتی (۳۹)۔



﴿ وعن * سَلَمَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ رَبَّكُمْ حَبِيبٌ كَرِيمٌ يَسْتَجِيبُ مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الدَّعَوَاتِ الْكَبِيرِ (۴۰) ﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! بیشک تمہارا رب حیا والا کریم ہے وہ اپنے بندے سے حیا کرتا ہے کہ وہ اس کے ہاتھوں کو خالی لوٹائے جب وہ بندہ انہیں اس کی طرف اٹھائے۔“

دعا میں ہاتھ اٹھانا اور آخر میں منہ پر پھیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تواتر سے ثابت ہے، بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی مصیبت کے ہٹانے کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے تو ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف ہوتی تھی اور جب کوئی خیر اور بھلائی مانگتے تھے تو

(۳۵) الطیبی: ۳۰۸/۳۔

(۳۶) سورة الرعد/۳۹۔

(۳۷) سورة الانعام/۲۔

(۳۸) سورة يونس/۳۹۔

(۳۹) کوالہ ۱۹۔

(۴۰) الحديث أخرجه الترمذی فی الدعوات: ۵/۵۵۶ فی الباب الثانی بعد باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحديث: ۳۵۵۶۔ و ابو داود فرسته: ۴۸/۲ کتاب الصلاة باب الدعاء، رقم الحديث ۱۲۸۸۔

سیدھے ہاتھ پھیلا کے مانگتے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سائل اور مانگنے کو ہاتھ پھیلا کے مانگنا چاہیے، تاکہ اللہ تعالیٰ اس کے ہاتھوں کو خیر و برکت سے بھر دے اور یہ تب ہوگا کہ سیدھے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھائیں اور اگر کوئی شخص کسی مصیبت کو ہٹانے کے لیے دعا کرے تو ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کرے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع بھی ہے اور تقاؤل بھی (۲۱)۔

پہلی صورت میں تقاؤل یہ ہے کہ فقیروں کی طرح یہ پھیلے ہوئے ہاتھ خالی نہیں رہے ہیں، رب کریم کی رحمت و برکت کا کوئی حصہ ان کو ضرور ملا ہے، اس وجہ سے وہ پھیلے ہوئے ہاتھ آخر میں منہ پر پھیر لیے جاتے ہیں۔ دوسری صورت میں تقاؤل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عاجز سے مصیبت کو دفع کر دے (۲۲)۔ تو حاصل کلام یہ ہے کہ اصل مقصود دعا میں گریہ و زاری کرنا اور معبود حقیقی کے سامنے اپنے عجز کا اظہار کرنا ہے اور یہ تب کامل ہو سکتا ہے جبکہ قولاً بھی اس کو اختیار کیا جائے اور عملاً بھی اختیار کیا جائے، چنانچہ دعائیں باری تعالیٰ کی حمد و ثناء اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ و سلام قول کے قبیل سے ہے اور عاجزی کے لیے ہاتھ پھیلانا عمل کے قبیل سے ہے، چنانچہ کبھی کبھی زیادہ فقر و فاقہ اور عجز کے اظہار کے لیے داعی اپنے ہاتھوں کو بہت اوپر تک اٹھاتا ہے، جس میں اصرار علی الخشوع اور مبالغہ فی اظہار الحاجة مقصود ہوتا ہے۔ جیسا کہ صلوٰۃ استسقاء میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنے اوپر تک ہاتھ مبارک اٹھائے کہ دونوں بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگی (۲۳)۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (۲۴) ”رَفَعَ الْأَيْدِي مِنَ الْإِسْتِكَانَةِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: ”فَمَا اسْتَكَانُوا إِلَيْهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ“ (۲۵)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت فصل ثالث میں آ رہی ہے، اس میں انہوں نے رفع الایدی کو بدعت کہا ہے، لیکن وہ مطلق نہیں بلکہ اس سے مراد فوق الصدر ہے، چنانچہ راوی نے وہاں وضاحت کی ہے اور خود روایت میں بھی مذکور ہے۔

فوق الصدر تک اٹھانا بھی قطعی بدعت نہیں، بلکہ دائماً اگر اس عمل کو اختیار کیا جائے یا اکثر احوال

(۲۱) دیکھیے مرقاة المفاتیح ۳۲/۵۔ التعلیق الصبیح ۵۱/۳۔

(۲۲) بحوالہ بالا۔

(۲۳) التعلیق الصبیح ۵۲/۳۔

(۲۴) التعلیق الصبیح ۵۲/۳۔

(۲۵) سورة المؤمنون ۷۶۔

ہی تو اس التزام کی وجہ سے اس کو بدعت کہا ہے، کبھی کبھار ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔
امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مذہب میں یحییٰ اور دیگر کتب حدیث کی متعدد روایات ذکر کی ہیں جن سے ”رفع الیدین فی الدعاء“ کا استحباب معلوم ہوتا ہے اور ان سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ہاتھ اٹھانے کا انکار کرنا غلط فہمی ہے (۳۶)۔

اشکال

البتہ ہاتھ اٹھانے پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ جہات اور مکان سے منزہ ہے تو پھر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب

اس کے دو جواب دیے گئے ہیں:

① آسمان کی طرف توجہ کرنا محل تعبد کی طرف توجہ کرنا ہے، یہ مطلب نہیں کہ ”العیاذ باللہ“ اللہ تعالیٰ کی جہت متعین ہے اس وجہ سے آسمان کی طرف توجہ ہو رہی ہے، جیسا کہ نماز میں کعبۃ اللہ کی طرف توجہ ہوتی ہے اور سجدے میں زمین پر پیشانی رکھی جاتی ہے، جس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کا گھر متعین ہے، یا اللہ تعالیٰ محل سجود میں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہر گھر اور ہر محل سے منزہ ہے، البتہ یہ چیزیں محل عبادت ہیں جن کی تعین اللہ تعالیٰ نے خود فرمائی ہے، اسی طرح آسمان کی حیثیت بھی دعاء میں اس طرح ہے جس طرح کعبۃ اللہ کی حیثیت نماز میں ہے گویا کہ آسمان دعا کا قبلہ ہے (۳۷)۔

② آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانے میں حکمت یہ ہے کہ آسمان سے وحی، رزق، برکت اور رحمت کا نازل ہوتا ہے اسی طرح اعمال صالحہ بھی آسمان کی طرف چڑھتے ہیں اور یہی آسمان حضرات انبیاء علیہم السلام، ملائکہ اور جنت کا مقام ہے تو ان متعدد خصوصیات کی وجہ سے تقاضاً بھی یہ اس لائق ہے کہ اس کی طرف ہاتھ اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی طرف سے برکت اور رحمت کے نزول کی امید رکھی جائے (۳۸)۔

(۳۶) شرح المذہب ج ۳ ص ۵۰۶، فرع فی استحباب رفع الیدین فی الدعاء۔

(۳۷) التعلیل الصبیح: ۵۲/۳۔

(۳۸) بحوالہ ۱۱۔

بَابُ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ

قرآن کریم میں ذکر اللہ کے بارے میں تقریباً دس قسم کے ارشادات ہیں (۴۹)۔

① ذکر کرنے کا حکم مطلق بھی ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوا بُكْرَةً وَأُمْرًا“ (۵۰) اور مقید بھی ”وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً“ (۵۱)

② ذکر کی ضد یعنی غفلت اور نسیان سے ممانعت وارد ہے: ”وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ“ (۵۲) ”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ“ (۵۳)

③ کامیابی اور فلاح کو کثرت ذکر کے ساتھ معلق کیا گیا ہے: ”وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (۵۴)

④ ذاکرین کی تعریف کی گئی ہے اور ان کو خوشخبری دی گئی ہے: ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ“ قوله تعالى۔ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا“ (۵۵)

⑤ ذکر سے غفلت برتتے والوں کے خسران کے بارے میں ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْكِبُوا أَمْوَالَكُمُ وَلَا أَوْلَادَكُمُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ“ (۵۶) ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ“ (۵۶)

⑥ اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے والوں کا بدلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو یاد فرمائیں گے: ”فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ“ (۵۷) ”وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ“ (۵۸)

⑦ ہر چیز سے ذکر اللہ اعلیٰ اور برتر ہے: ”إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ“ (۵۹)

(۴۹) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق المصباح ۵۷/۳۔

(۵۰) سورة الاحزاب/۳۱-۳۲۔

(۵۱) سورة الاعراف/۲۰۵۔

(۵۲) سورة الاعراف/۲۰۵۔

(۵۳) سورة الحشر/۱۹۔

(۵۴) سورة الجمعة/۱۰۔

(۵۵) سورة الاحزاب/۳۵۔

(۵۶) سورة المتفقون/۹۔

(۵۷) سورة البقرة/۱۵۲۔

(۵۸) سورة العنكبوت/۴۵۔

۵ ذکر اللہ تمام اعمال صالحہ کا خاتمہ ہے، چنانچہ قرآن کریم میں مختلف عبادات کے اختتام پر ذکر کا حکم فرمایا ہے نماز کے بارے میں ارشاد ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ" (۵۹) بعد کے بارے میں فرماتے ہیں: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ تَجِدُوا لَهُ كَثِيرًا" (۶۰) اسی طرح روزے کے بارے میں ارشاد ہے: "وَلِتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ" (۶۱) اسی طرح حج کا خاتمہ بھی ذکر سے کیا گیا ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ وَأُوْشَدَ ذِكْرًا" (۶۲)

۶ ذاکرین ہی اللہ تعالیٰ کی آیات سے نفع حاصل کر سکتے ہیں اور انہی کو اللہ عزوجل نے "أُولُو الْأَلْبَابِ" کہا ہے: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ" (۶۳)

۷ ذکر اللہ کو تمام اعمال صالحہ کا مصاحب اور قرین قرار دیا، گویا کہ ہر عمل صالح ذکر کے بغیر جسد بلا روح کی طرح ہے، چنانچہ مختلف عبادات کے ساتھ ذکر اللہ کا اقرار مذکور ہے، جیسا کہ نماز کے بارے میں ارشاد ہے: "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي" (۶۴) یہاں تک جہاد کے وقت جبکہ دشمنوں سے ملاقات ہو اس وقت بھی ذکر کرنے کا حکم ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (۶۵) علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ جہاد کرتے وقت ذکر کا حکم اس لیے دیا ہے کہ محب الہی مشقت کے وقت میں محبوب کے ذکر کو اپنے لیے باعث فخر سمجھتا ہے، جیسا کہ حماسی نے کہا ہے۔

ذَكَرْتُكَ وَالْخَطِيئُ يَخْطُرُ بَيْنَنَا
وَقَدْ نَهَيْتُ مِنَّا الْمُثَقَّفَةُ السَّمَرُ

خلاصہ یہ ہے کہ ذکر اللہ اپنے وسیع معنی کے لحاظ سے نماز، تلاوت قرآن کریم اور دعا و استغفار وغیرہ سب ہی کو شامل ہے اور یہ سب اس کی خاص خاص شکلیں ہیں، لیکن مخصوص عرف و اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تقدیس، توحید و تمجید، اس کی عظمت و کبریائی اور اس کی صفات کمال کے بیان اور دھیان کو "ذکر اللہ"

(۹۱) سورة النساء/ ۱۰۳۔

(۹۲) سورة الجمعة/ ۱۰۔

(۹۳) سورة البقرة/ ۱۸۵۔

(۹۴) سورة البقرة/ ۲۰۰۔

(۹۵) سورة آل عمران/ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔

(۹۶) سورة طه/ ۱۳۔

(۹۷) سورة الأنفال/ ۱۵۔

کہا جاتا ہے اور احادیث سے صراحتاً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے قرب و رضا اور انسان کی روحانی ترقی اور ملاء اعلیٰ سے اس کے ربط کا خاص الخاص وسیلہ ہے جو تمام عبادات کی روح اور جان ہے اور یہ وہ راستہ اور دروازہ ہے جو حق جل جلالہ اور بندے کے درمیان کھلا ہوا ہے اور اس سے بندہ اس کی بارگاہ عالی تک پہنچ سکتا ہے اور جب بندہ ذکر اللہ سے غافل ہوتا ہے تو یہ دروازہ بند ہو جاتا ہے کیا خوب کہا گیا ہے :

نسیانُ ذِکْرِ اللَّهِ موتُ قلوبہم
وأجسامہم قبل القبور قبورُ
وأرواحہم فی وحشۃ من جُسومہم
ولیس لہم حتی النشور نشور

”اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل ہو جانا اور اس کو فراموش کرنا ان کے قلوب کی موت ہے اور ان کے جسم زمین والی قبروں سے پہلے ان کے مردہ دلوں کی قبریں ہیں۔“
”اور ان کی روحيں سخت وحشت میں ہیں ان کے جسموں سے اور ان کے لیے قیامت اور حشر سے پہلے زندگی نہیں (۶۶)۔“

الفصل الأول

﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني فإن ذكرني في نفسي ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم متفق عليه (۶۷) ﴾

”اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں میں اپنے بندے کے گمان کے قریب ہوں جو وہ میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں جب وہ مجھے یاد کرتا ہے۔ پس اگر وہ مجھے تنہائی میں دل میں یاد کرتا ہے تو میں اس کو تنہائی میں یاد کرتا ہوں اور اگر وہ مجھے جماعت میں یاد کرتا ہے تو میں اس کی جماعت سے بہتر

(۶۶) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۵۸/۳۔

(۶۷) الحدیث متفق علیہ اخرہ البخاری فی صحیحہ: ۱۱۰۱/۲ کتاب التوحید باب قول اللہ تعالیٰ و یحذرکم اللہ نفسہ و مسلم فی صحیحہ: ۲۰۶۱/۲ کتاب الذکر باب الحدیث علی ذکر اللہ تعالیٰ رقم الحدیث ۲۶۷۵۔ والترمذی فی سننہ: ۵۸۱/۵ کتاب الدعوات باب حسن الظن باللہ عز وجل رقم الحدیث ۳۶۰۳۔

بات میں اس کو یاد کرتا ہوں۔“

”میں اپنے بندہ کے گمان کے قریب ہوں“ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان و خیال رکھتا ہے، میں اس کے لیے ایسا ہی ہوں اور اس کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرتا ہوں جس کی وہ مجھ سے توقع رکھتا ہے، اگر مجھ سے معافی کی امید رکھتا ہے تو اس کو معافی دیتا ہوں اور اگر میرے عذاب کا گمان رکھتا ہے تو پھر عذاب دیتا ہوں۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظن چونکہ یقین اور شک کے درمیان واسطہ ہے، اس لیے کبھی یقین کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جبکہ یقین کی علامات ظاہر ہوں اور کبھی شک کے معنی میں جبکہ یقین کی علامات ضعیف ہوں۔

یقین کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ“ (۶۸) یہاں ”يَظُنُّونَ“ کے معنی ”يُوقِنُونَ“ کے ہیں اس لیے کہ آیت کریمہ میں خاشعین کی صفت بیان کی جارہی ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملاقات کے بارے میں خاشعین کو یقین ہے شک نہیں۔

اور شک کی مثال ہے: ”وَزَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يَرْجِعُونَ“ (۶۹) یہاں ”زَنُّوا“ کے معنی ہیں ”نَوَمُّوا“ چونکہ یہاں یقین کی علامات کمزور ہیں اس لیے ظن شک کے معنی میں مستعمل ہوا (۷۰)

اب حدیث مذکور میں ”ظن“ اپنے ظاہر پر بھی حمل ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان رکھتا ہے میں اس کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرتا ہوں تو گویا کہ اس ارشاد کے ذریعہ ترغیب و تالی جارہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فضل و کرم کی امید اس کے عذاب کے خوف پر غالب ہونی چاہیے اور اس کے بارے میں اچھا گمان رکھنا چاہیے کہ وہ مجھے اپنی بے پایاں اور لامحدود رحمت سے نوازے گا، چنانچہ ایک حدیث شریف میں مزید تصریح موجود ہے: ”لَا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَّا وَهُوَ يَحْسِنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ“ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”ظن“ یقین کے معنی میں لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ میں اپنے بندہ کے ساتھ وہی معاملہ کرتا ہوں، جس کا وہ میرے بارے میں یقین رکھتا ہے کہ اس کو میرے پاس آنا ہے اور حساب دینا ہے اور جو نیکو عمل میں نے کیا ہے خیر و شر کا، اس کو کوئی رد نہیں کر سکتا، لہذا جس کا ایمان راسخ ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں یقین پختہ ہو جائے، وہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہو جاتا ہے، جب وہ اللہ تعالیٰ کو پکارتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے یقین کے مطابق اس کو جواب دیتے ہیں اور جب کچھ مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ قبول فرماتے ہیں، چنانچہ

(۶۸) سورۃ البقرہ/۳۰۔

(۶۹) سورۃ القصص/۳۹۔

(۷۰) طیبی: ۳/۳۲۲۔

حدیث قدسی میں مذکور ہے: ”عَلِمَ عَبْدِي أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ غَفْرَتُهُ“ (۷۱)

فَإِنْ ذَكَرْنِي فِي نَفْسِي ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرْنِي فِي مَلَأْ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأْ خَيْرِ مِنْهُمْ
ما قبل پر تفریع ہے اس سے پہلے فرمایا تھا ”وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرْنِي“ اور جب وہ مجھے یاد کرتا ہے تو میں اس کے پاس ہوتا ہوں۔ مطلب یہ ہے کہ اس کو توفیق دینے، حفاظت کرنے اور مدد کرنے کے اعتبار سے میں ساتھ ہوتا ہوں، یا یہ کہ جو کچھ وہ کہتا ہے وہ سنا ہوں اور اس کے حال سے باخبر ہوں اس کا قول مجھ پر محقق نہیں، اس کے بعد تفریع یہ ہے کہ میرا ساتھ ہونا عام ہے چاہے ذا کر مجھے خفیہ طور پر دل میں یاد کرے یا ظاہری طور پر جماعت میں یاد کرے (۷۲)

اشکال

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ جنس بشر جنس ملائکہ سے افضل ہے جبکہ حدیث کا ظاہر اس کے خلاف ہے، کیونکہ ”فِي مَلَأْ خَيْرِ مِنْهُمْ“ کا مطلب یہ ہے کہ ملائکہ بشر سے افضل ہیں پہلا جواب علامہ طہی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”لفظ مَلَأْ“ کا اطلاق صرف فرشتوں پر نہیں ہوتا، بلکہ ”مَلَأْ“ کے معنی ہیں اشراف اور رؤساء اور یہاں اس سے صرف ملائکہ مراد نہیں، بلکہ ملائکہ مقربین اور ارواح مرسلین مراد ہیں تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ میرا بندہ مجھے عام انسانوں کی جماعت میں یاد کریگا اور میں اس کو ملائکہ مقربین اور ارواح مرسلین کے سامنے یاد کروں گا اور یقیناً یہ جماعت عام بشر کی جماعت سے اعلیٰ اور برتر ہے (۷۳)۔
دوسرا جواب ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ملائکہ کی افضلیت تو ثابت ہوتی ہے، لیکن یہ ایک جزئی فضیلت ہے کلی نہیں، یعنی ملائکہ کو تقدس، عصمت، قوت علی الطاعة اور اسرار الوہیہ پر اطلاع اور مشاہدہ کی وجہ سے عام ذاکرین کی جماعت سے افضل قرار دیا ہے، ورنہ انسان تو خواہشات نفسانی اور موانع و عوارض کے باوجود عبادت کر کے ثواب کثیر حاصل کرتا ہے جو یقیناً پہلے مرتبہ سے افضل ہے، لہذا دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے (۷۴)۔

(۷۱) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۳/۲۲۲۔

(۷۲) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۵/۵۲۔

(۷۳) دیکھیے الطیبی: ۳/۲۲۲۔

(۷۴) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۳/۵۲۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ ذکر خفی بلاشبہ ذکر بالجہر سے افضل ہے، چنانچہ بیہقی کی روایت میں آیا ہے: **”الذکر الخفی وخیر الرزق ما یکفی“** اور **”ذکر بالجہر“** بھی مختلف روایات سے ثابت ہے، حدیث مذکور بھی **”ذکر بالجہر“** کے دلائل میں سے ہے، چنانچہ علامہ جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **”فیہ دلیل علی جواز الجہر بالذکر خلافاً لمن منعه“** اس لیے کہ جماعت میں ذکر جہر ہی سے ہو سکتا ہے (۷۵)۔ اسی طرح علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **”الذکر فی المألا لا یكون إلا عن جہر فذل الحديث علی جوازہ“** (۷۶) لیکن روایات جہر کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر بعض فقہاء نے **”ماوردبہ الشرع“** کے ساتھ مختص قرار دیا ہے، یعنی جس موقع پر جہر کے ساتھ ذکر کرنے کا حکم ہے، مثلاً عرفہ کی فجر سے لے کر آخراہام تشریق تک تکبیر تشریق اور حج کے دنوں میں تلبیہ وغیرہ تو وہاں جہر کرنا سنت ہے، دوسرے حالات میں جہر حرام ہے۔

ائمہ احناف رحمۃ اللہ علیہم سے **”مواضع معبودۃ فی الشرع“** کے سوا جہر کی حرمت و جواز کے دونوں قول مقول ہیں، اکثر نے **”ماوردبہ الشرع“** پر قیاس کر کے جواز کا قول فرمایا ہے، لہذا بعض حالات میں حرام اور بعض میں مستحب قرار دیا ہے اور قول معتدل بھی یہی ہے کہ **”جواز جہر“** لعینہ ہو اور بعض حالات میں حرمت یا استحباب لغیرہ ہوں۔

یعنی اگر استحباب کے عوارض لاحق ہوں، مثلاً ذکر کے قلب میں جمود و خمود طاری ہو یا غلبہ نوم ہو یا رماں رویہ دل میں آتے ہوں تو ان عوارض کے دفع کے لیے جہر کرنا افضل ہے، جس کی تائید مسند بزار کی روایت سے بھی ہوتی ہے: **”مَنْ صَلَّى مِنْكُمْ بِاللَّيْلِ فَلْيَجْهَرْ بِقِرَاءَتِهِ فَإِنَّ الْمَلِيكَةَ تُصَلِّي بِصَلَاتِهِ وَتَسْمَعُ لِقِرَاءَتِهِ“** (۷۷)

اور اگر عوارض حرمت لاحق ہوں تو حرام ہے، مثلاً جہر معتدل نہیں بلکہ جہر فاحش اور جہر مفطر ہو، یا کسی بدعت کا ارتکاب ہو تو اس غیر کی وجہ سے یہ عمل بھی حرام لغیرہ ہو جاتا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہوا کہ جن روایات میں ذکر بالجہر کی ممانعت آئی ہے اس سے مراد یہی جہر مفطر ہے مطلق جہر نہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ میں: **”وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ“** (۷۸) اسی طرح **”ادعوا ربکم تضرعاً وخفیةً أنه لا یحب المعتدین“** (۷۹) اور حدیث شریف

(۷۵) ردالمحتار: ۱/۶۶۰ کتاب الصلاة، باب ما یفسد الصلاة وما یکرہ فیہا۔

(۷۶) زکھی رسائل: ص ۵۳۔

(۷۷) الحدیث اخر جہد الہیثمی فی کشف الاستار عن زوائد البزار: ۱/۲۳۲ باب صلاة اللیل۔

(۷۸) سورة الاعراف: آیت ۲۰۵۔

(۷۹) سورة الاعراف: آیت ۵۵۔

”أَيُّهَا النَّاسُ ارْبِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِنَّكُمْ لَاتَدْعُونَ أَصَمًّا وَلَا غَائِبًا إِنَّمَا تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ“ (۸۰) تمام نصوص میں جہر سے مراد جہر فاش ہے نہ کہ مطلق جہر، اس لیے کہ مطلق جہر متعدد روایات سے ثابت ہے حتیٰ کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ سَلَفًا وَخَلَفًا عَلَى اسْتِحْبَابِ ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى جَمَاعَةً فِي الْمَسَاجِدِ وَغَيْرِهَا مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ إِلَّا أَنْ يُشَوِّشَ جَهْرُهُمْ بِالذِّكْرِ عَلَى نَائِمٍ أَوْ مُصَلٍّ أَوْ قَارِئٍ“ الخ (۸۱) اور یہ ظاہر ہے کہ جماعت کا ذکر جہر ہی ہوگا نہ کہ برآء، اس لیے کہ اگر برآ ذکر ہوگا تو پھر جماعت کا کوئی مستند فائدہ نہیں ہوگا، جبکہ اجتماعی طور پر ذکر سے دل کا رنگ اتر جائے گا، چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر منفرد اور ذکر جماعت کی تشبیہ اذان منفرد اور اذان جماعت کے ساتھ دی ہے کہ پہلی سے گناہوں کے آثار اترتے ختم نہیں ہوتے جتنے تمام مؤذنین کی آواز کی وجہ سے ختم ہوتے ہیں۔

ذَكَرْتَهُ فِي نَفْسِي

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بندہ مجھے دل میں اور خفیہ طور پر یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو خفیہ طور پر اور دل میں یاد کرتا ہوں، لیکن ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ تو جو ارح سے منزہ اور برآ ہے جبکہ حدیث مذکور میں دل کو ذکر کا ظرف قرار دیا گیا ہے، لہذا باری تعالیٰ کے لیے نفس کا ذکر مشاھت لفظی پر محمول ہوگا کہ چونکہ بندہ کے لیے ”فی نفسہ“ کا لفظ استعمال کیا گیا، اسی مناسبت سے باری تعالیٰ کے لیے بھی ”فی نفسی“ کا لفظ مشاھت لفظی کے طور پر استعمال کیا گیا (۸۲)۔



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا بَزَالَ عَبْدِي بِتَقَرُّبٍ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبْتُهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ﴾

(۸۰) الحدیث آخر جہ البیہقی فی سننہ: ۱۸۳/۲ باب الاختیار للامام و العاموم فی ان ینحی الذکر۔
(۸۱) دیکھئے رد المحتار: ۱/۶۶۰۔
(۸۲) دیکھئے شرح الطیبی: ۳/۳۲۲۔

وَبَدَأُ إِلَهِي يَبْطِشُ بِهَا وَرَجَلَهُ إِلَهِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ أَسْتَعَاذَنِي لَأُعِيْذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِيْ عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ بِكَرِهَةِ الْمَوْتِ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ“ رواه البخاری (۸۳)

”اللہ نے فرمایا جو شخص میرے دلی سے عداوت رکھے گا اس کے لیے میری طرف سے اعلان جنگ ہے اور میرا بندہ فرائض کے مقابلے میں کسی دوسری شے کے ذریعہ جو مجھے زیادہ محبوب ہو میرا تقرب حاصل نہیں کر سکتا اور نوافل کے ذریعہ وہ برابر میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس کو محبوب بنالیتا ہوں، پھر جب میں اس کو محبوب بنالیتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنا ہے، اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور اگر وہ مجھ سے سوال کرتا ہے تو میں ضرور اس کو عطا کرتا ہوں اور اگر وہ مجھ سے (کسی شر سے) پناہ مانگتا ہے تو میں ضرور اس کو پناہ دیتا ہوں اور مجھے کسی کام میں جو مجھے کرنا ہوتا ہے اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا مؤمن کی جان کے بارے میں ہوتا ہے، وہ موت کو ناپسند کرتا ہے اور میں اس کی ناپسند کو ناپسند رکھتا ہوں لیکن موت ناگزیر ہے۔“

حافظ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ حدیث مشکلات الأحادیث میں سے ہے اور اشکال اس حدیث کے دو حصوں میں ہے پہلا حصہ ہے: ”فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ“ اور دوسرا حصہ ہے ”وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ“

پہلے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بندہ پر اپنی محبت غالب کر دیتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ”تمام شہوات اور لذات سے فارغ ہو جاتا ہے اور اس کی پوری توجہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف ہوتی ہے تو اس کو وہی چیز نظر آتی ہے جو اللہ تعالیٰ کو پسندیدہ ہو اور وہی چیز سنا ہے جس کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور وہی کام کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو محبوب ہو، گویا وہ تمام اغیار سے لاپرواہ ہو کر اللہ تعالیٰ ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ اس کا مددگار اور کارساز ہوتا ہے اور اس کے کان، آنکھ، ہاتھ اور پاؤں وغیرہ جوارح کو ان چیزوں سے بچاتا ہے جنہیں وہ پسند نہیں کرتا، یہی مطلب ہے کان، آنکھ اور ہاتھ وغیرہ بننے کا تو گویا بندہ اللہ رب العزت کی مرضی کا مکمل مرہون ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی اس کی مکمل رعایت ہوتی ہے اس خاص تعلق اور خصوصیت کی بنیاد پر یہی محاورہ کلام عرب میں استعمال ہوتا ہے۔

(۸۳) الحدیث متفق علیہ أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۲/۹۶۳ کتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب لقاءه، و مسلم فی صحیحہ: ۱۲/۳۰۶۵ کتاب الذکر، باب من أحب لقاء الله رقم الحدیث ۲۶۶۳۔

شعر

جُنُونِي فَيْكَ لَا يَخْفَىٰ وَ نَارِي فَيْكَ لَا تَخْبُو
فَأَنْتَ السَّمْعُ وَالنَّظَرُ وَالْمَهْجَةُ وَالْقَلْبُ

دوسرے حصہ کا مطلب یہ ہے کہ موت کسی کے لیے کوئی پسندیدہ شے نہیں ہوتی لیکن موت سے چونکہ مفر نہیں اور یہ طے شدہ امر ہے کہ اس دنیا میں جو بھی جاندار آیا ہے اس کو موت کی آغوش میں ضرور جانا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ مؤمن کی ناپسندیدگی کو پسند نہیں فرماتے جس کی وجہ سے ”تردد“ ہوتا ہے اور ”تردد“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عبد مؤمن پر بوقت موت خاص مہربانی فرماتے ہیں، جس سے موت کی کراہیت اس کے دل سے زائل ہو جاتی ہے، اس کی تائید حضرت عبادۃ بن الصامت اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے بھی ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں: ”عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ۔“ قَالَتْ عَائِشَةُ إِنَّا لَنَكْرَهُ الْمَوْتَ قَالَ لَيْسَ ذَاكَ وَلَكِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ بُشِّرَ بِرِضْوَانِ اللَّهِ وَكَرَامَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَرَهُ“ (۸۴) اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ ”تردد“ کے معنی ”ازالۃ کراہۃ الموت“ کے ہیں اور موت کی کراہیت کا ازالہ اس طریقہ سے ہوتا ہے کہ موت سے پہلے اللہ تعالیٰ مؤمن کے لیے ایسے اسباب مہیا فرماتے ہیں جس کی وجہ سے وہ دنیا سے مایوس اور تنگ آجاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف پوری امید کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کے لیے دنیا کا چھوڑنا آسان ہو جاتا ہے (۸۵)۔

شیخ عبدالحق دہلوی اور قاضی ناصر الدین رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ ”تردد“ کے معنی ہیں ”تعارض الرأین“ یعنی ایسی دو چیزوں کے بارے میں پس و پیش کرنا جن کے بارے میں یہ یقینی علم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے کوئی چیز زیادہ بہتر ہے اور ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پر تردد کے اس معنی کا اطلاق قطعاً ناممکن اور محال ہے، لہذا یہ کہنا ہوگا کہ جیسے دوسری صفات مخلوقین کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر باعتبار غایت اور منتہی کے ہوتا ہے، مثلاً رحمت کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے رقت قلبی کے معنی میں نہیں، بلکہ اس کی غایت یعنی

(۸۳) حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی توجیہ یوں فرمائی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا نور بندہ کے نفس کو قوت علیہ کی جت سے جو پورے بدن میں موجود اور منتشر ہے احاطہ کر لیتا ہے، تو اس نور کا حصہ اس کی تمام قوتوں میں داخل ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ایسی برکات پیدا ہونے لگتی ہیں جو عادت کے خلاف ہوں، تو اس وقت بندہ کے فعل کی نسبت اس تعلق کی بناء پر اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے ”فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ أَذْوِدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ“ یہاں حدیث مذکور میں بھی اسی تعلق کی بناء پر اس بندہ کے شے دیکھنے پلنے وغیرہ افعال کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔

(۸۵) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق المصباح: ۶۲/۳-۶۲۔

اسان کے اعتبار سے، اسی طرح حیاء کا اطلاق باعتبار ترک کے ہوتا ہے انقباضِ نفس کے اعتبار سے نہیں جو حیا کے حقیقی معنی ہیں اور غضب کا اطلاق بھی غایت کے اعتبار سے ہوتا ہے، کیونکہ غضب کے لغوی معنی ہیں ”ثورانُ دَمِ الْقَلْبِ“ دل کے خون کا کھولنا، چنانچہ حدیث میں ارشاد ہے ”اتَّقُوا الْغَضَبَ فَإِنَّ جَمْرَةً تَوْقَدُ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ تَرُدُّ إِلَى انْتِفَاحِ أَوْدَاجِهِ وَحُمْرَةِ عَيْنَيْهِ“ لیکن اس پر جو غایہ مرتب ہے وہ انتقام ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے غضب سے مراد اللہ تعالیٰ کا انتقام ہے (۸۶) اور مکر کا لفظ عام طور پر ناپسندیدہ تدبیر کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن لغت عرب میں مکر کے معنی خفیہ تدبیر کے ہیں اور علمِ معانی کے قاعدہ ”مشاکلہ“ کے مطابق جب کوئی شخص کسی کے جواب یا دفاع میں خفیہ تدبیر کرتا ہے تو وہ اخلاق اور مذہب کے نگاہ میں کتنی ہی عمدہ تدبیر کیوں نہ ہو اس کو بھی ”مکر“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ ہر ایک زبان کے محاورے میں بولا جاتا ہے برائی کا بدلہ برائی ہے حالانکہ ہر شخص یہ یقین رکھتا ہے کہ برائی کرنے والے کے جواب میں اتنی ہی برائی سے جواب دینا اخلاق اور مذہب دونوں کی نگاہ میں ”برائی“ نہیں ہے تاہم تعبیر میں دونوں کو ہم شکل ظاہر کیا جاتا ہے اور اسی کو مشاکلہ کہتے ہیں اور یہ فصاحت و بلاغت کا اہم جزء ہے (۸۷)۔

اسی طرح ”تردد“ کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر باعتبار غایت کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ میں اپنے کسی فیصلہ کو پورا کرنے میں تاخیر و توقف نہیں کرتا، مگر عبدِ مؤمن کی روح قبض کرنے میں توقف کرتا ہوں تاکہ بندہ مؤمن پر موت آسان ہو اور اس کا دل اس کی طرف مائل ہو جائے اور وہ خود موت کا مشتاق ہو جائے، پھر اس کے بعد وہ زمرہ مقررین میں داخل ہو کر اعلیٰ علیین میں اپنی جگہ حاصل کر لے (۸۸)۔



(۸۶) دیکھئے المفردات فی غریب القرآن: کتاب النین ص ۲۶۱۔

(۸۷) تفصیل القرآن: ۹۹/۳۔

(۸۸) دیکھئے الطبیعی ج ۳ ص ۲۲۸۔

كتاب اسماء الله تعالى

كتاب أسماء الله تعالى

كتاب أسماء الله تعالى ————— ٣٠٥-٣١٣

باب ثواب التسبيح والتحميد ————— ٣١٤-٣١٦

باب الاستغفار والتوبة ————— ٣١٦-٣٢٤

باب سعة رحمة الله ————— ٣٢٥-٣٢٧

باب الدعوات في الأوقات ————— ٣٢٨-٣٣٢

باب جامع الدعاء ————— ٣٣٣-٣٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب اسماء اللہ تعالیٰ

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ۖ وَفِي رِوَايَةٍ وَهْرُونُ بْنُ يُحْبُثُ الْوَنُزْرَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)﴾

”اللہ تعالیٰ کے نناوے ایک کم سونا م ہیں۔ جس نے ان کو یاد کیا وہ جنت میں جائے گا۔ ایک روایت میں ہے اللہ طاق ہے طاق کو پسند کرتا ہے۔“

اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی کا ذکر ہے قرآن حکیم میں اللہ عزوجل فرماتے ہیں: ”وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ“ (۲) دوسرے مقام پر فرماتے ہیں: ”قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ“ (۳) ایک اور مقام پر ارشاد ہے: ”اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ“ (۴)

(۱) الحدیث متفق علیہ أخرجه البخاری فی الدعوات: ۹۳۹/۲ باب لله تعالى مائة اسم، ومسلم فی کتاب الذکر والدعاء: ۲۰۶۲/۳ رقم الحدیث: ۲۶۶۶۔

(۲) سورة الاعراف/ ۱۸۰۔

(۳) سورة نبي اسرائيل/ ۱۱۰۔

(۴) سورة طه/ ۸۔

امام ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسماء تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں، یعنی شارع کے اذن و سماع پر موقوف ہیں، لہذا جن اسماء کا اطلاق کتاب، سنت اور اجماع میں ہوا ہے ان کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر صحیح ہے اور واجب ہے لیکن جن کا اطلاق ان اصول ثلثہ سے ثابت نہ ہو اگرچہ اس کے معنی صحیح ہوں اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق کرنا جائز نہیں کیونکہ بحکم عقل اپنی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی نام نہیں رکھ سکتے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو عالم تو کہا جائے گا لیکن عاقل نہیں کہا جائے گا، شافی کہا جائے گا، لیکن طبیب نہیں کہا جائے گا، اگرچہ عاقل اور طبیب کے معنی بھی غلط نہیں، لیکن چونکہ شارع سے ان اسماء کا اطلاق ثابت نہیں اس واسطے اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق کرنا جائز نہیں (۵)۔

امام فخرالدین رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے اسماء چونکہ توقیفی ہیں اس لیے بغیر اذن شرعی کے اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا اطلاق جائز نہیں، اگرچہ اس کے معنی درست ہوں مثلاً اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کا خالق ہے اس کے باوجود ”یا خالق الذئب والقرۃ“ کہنا جائز نہیں، اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف تعلیم کی نسبت جا بجا ہوئی ہے: ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ (۶) ”وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ“ (۷) ”وَعَلَّمَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا“ (۸) لیکن چونکہ لفظ ”مُعَلِّم“ کا اطلاق مسموع نہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کو ”یا معلم“ کہہ کر پکارنا جائز نہیں۔

اسی طرح قرآن مجید میں ارشاد ہے: ”يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ“ (۹) معنًا ”یا محب“ کہہ کر پکارنا جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ جب تک کسی نام کا بلفظہ اطلاق نہ ہوا ہو تو بحکم عقل اور صحت معنی کے اعتبار سے اس کا اللہ رب العزت کی ذات پر اطلاق کرنا جائز نہیں (۱۰)۔

اشکال

حدیث میں طبیب کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کے والد صاحب کو ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیٹھ مبارک میں درد کا علم ہوا، تو انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے

(۵) مرقاة المفاتیح ۴۳/۵۔

(۶) سورۃ البقرۃ: آیت/۳۱۔

(۷) سورۃ النساء: آیت/۱۱۳۔

(۸) سورۃ الکہف: آیت/۶۵۔

(۹) سورۃ المائدۃ: آیت/۵۴۔

(۱۰) دیکھیے الطبیبی: ۴/۵-۸۔ والتعلیق: ۴۳/۳۔

عرض کیا: ”يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا أُعَالِجُهَا لَكَ فَلَانِي طَيِّبٌ“ (۱۱) مجھے اجازت عنایت فرمائیں تاکہ میں اس کا علاج کروں، کیونکہ میں طیب ہوں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أَنْتَ رَفِيقٌ وَاللَّهُ الطَّيِّبُ“ (۱۲)

جواب

حدیث سے ”طیب“ کہنے کی اجازت اس لیے معلوم نہیں ہوتی کہ یہاں اللہ تعالیٰ پر طیب کا اطلاق صرف مشاکلتہ ہوا ہے، یعنی جواب کو سوال کے مطابق کرنے کی غرض سے مشاکلتہ طیب کہا ہے اور ظاہر ہے کہ کلام فصیح میں اس مطابقت کا خیال رکھا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے: ”نَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ“ (۱۳) یہاں پر ”نفسک“ کا لفظ ”نفسی“ کے مقابلہ میں مشاکلتہ لایا گیا ہے (۱۴)۔

البتہ اہل سنت میں سے امام غزالی اور امام باقلانی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بطریق عقل اسماء کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر علی وجہ التوصیف جائز ہے، یعنی عقل کے واسطے سے کسی لفظ سے اللہ تعالیٰ کی صفت بیان کرنا جائز ہے، لیکن علی وجہ التسمیۃ جائز نہیں، یعنی عقل کے واسطے سے کوئی لفظ اللہ تعالیٰ کا نام نہیں رکھا جاسکتا، جبکہ معتزلہ کے نزدیک مطلقاً ہر وہ لفظ جس کے معنی صحیح ہوں بواسطہ عقل اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیا جاسکتا ہے، گویا کہ وہ توقیف کے قائل نہیں، بلکہ ان کے نزدیک فہم صحیح اور عقل سلیم کو اللہ تعالیٰ کا نام رکھنے اور اس کی صفات مقرر کرنے کا اختیار ہے۔

قول رائج وہی ہے جو جمہور اہلسنت اور محدثین کا ہے، حتیٰ کہ امام محیی السنۃ معالم التنزیل میں فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت ”وَالَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ“ (۱۵) میں الحاد سے مراد یہی ہے کہ اذن شرع کے بغیر کسی نام کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیا جائے۔

بلکہ اگر انسانی عقل کو اس میں اختیار دیا جائے تو وہ اسماء جو مسموعہ منصوصہ ہیں ان کا اطلاق بھی ہماری عقل ناقص کے اعتبار سے مشکل ہو جائے گا، کیونکہ بظاہر ان صفات میں اس قسم کے اعراض موجود ہیں جن کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا، مثلاً عظیم اور کبیر میں کمیت ہے حی اور قادر میں کیفیت ہے، قدیم اور باقی

(۱۱) الحدیث اخرجه احمد في مسنده: ۱۶۳/۴ حدیث ابی رمنۃ التمیمی۔

(۱۲) بحوالہ بالا۔

(۱۳) سورة المائدة: ۱۶۶۔

(۱۴) الطیبی: ۸/۵۔

(۱۵) سورة الاعراف: ۱۸۰۔

میں زمان ہے ، علی اور متعالی میں مکان ہے اور رحیم اور ودود میں افعال ہے اور ظاہر ہے کہ ہماری عقل کے اعتبار سے ان معانی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز نہیں اگرچہ اصل حقیقت کے اعتبار سے ان کے معانی معقول ہیں جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر اطلاق بھی صحیح ہے (۱۶)۔

إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا

حافظ ثورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ان اسماء کے علاوہ اور بہت سارے اسماء کا اطلاق ہوا ہے ، مثلاً قرآن کریم میں ، الرب ، المولیٰ ، النصیر ، المحیط ، الفاطر ، الکافی ، العلام ، الملیک ، ذوالطول اور ذوالعارج کا اطلاق ہوا ہے ، اسی طرح سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں الحنان ، المنان ، الدائم ، الجمیل وغیرہ کا اطلاق ہوا ہے ، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسماء ننانوے میں منحصر نہیں ہیں ، اس حدیث میں جو کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں اس سے مراد حصر اور تحدید نہیں ، بلکہ یہاں صرف ان اسماء کا ذکر ہے جو لفظ کے اعتبار سے مشہور اور معنی کے اعتبار سے ظاہر ہوں اور یہی ان کی خصوصیت کی وجہ ہے (۱۷)۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث پورا ایک جملہ ہے ”مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ“ یہ کلام ماقبل سے منقطع اور منفصل نہیں ، بلکہ پورا ایک ہے اور یہ ماقبل کے لیے مقام وصف میں واقع ہے ، یعنی اللہ تعالیٰ کے ننانوے اسماء ایسے ہیں کہ جو شخص انہیں یاد کرے وہ جنت میں داخل ہوگا ، مطلب یہ ہوا کہ یہ خاصیت ان ننانوے اسماء کے ساتھ خاص ہے ، یہ مطلب نہیں کہ اسماء ننانوے میں منحصر ہیں۔

جیسا کہ کلام عرب میں کہا جاتا ہے : ”إِنَّ لِفُلَانٍ أَلْفَ شَاةٍ أَعْدَّهَا لِلْأَضْيَافِ“ یہاں مطلب یہ ہے کہ ایک ہزار وہ بکریاں ہیں جو مہمانوں کے لیے رکھی ہیں تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اُلف شاة کے علاوہ اور بکریاں نہیں ہیں ، ایسا ہی یہاں بھی یہ مطلب نہیں کہ تسعة و تسعين کے علاوہ دوسرے اسماء نہیں ہیں ، بلکہ تسعة و تسعين کی خصوصیت کا ذکر کرنا مقصود ہے کہ جو ان کو یاد کرے گا وہ جنت میں داخل ہوگا (۱۸) اور عدم حصر پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ان اسماء میں سے اکثر صفات ہیں اور صفات باری تعالیٰ غیر تنہا ہی ہیں اور جمہور کا قول بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء تسعة و تسعين میں منحصر نہیں ، چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس

(۱۶) دیکھیے الطیبی: ۴/۵۔

(۱۷) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۴۳/۵۔ والتعلیق الصبیح: ۴۳/۳۔

(۱۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۴۳/۳۔ ۴۴۔ و مرقاة المفاتیح: ۴۳/۵۔

پر اجماع نقل کیا ہے، جس کی تائید ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے :
 ”اِنَّكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمِيَتْ بِهِ نَفْسُكَ اَوْ اَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ اَوْ عَلَّمْتَهُ اَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ اَوْ اسْتَاثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ (۱۹)“

باقی یہ کہ جب اسماء تسعة و تسعين میں منحصر نہیں تو ان کے ذکر کی وجہ کیا ہے؟ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر حضرات کی رائے یہ نقل فرمائی ہے کہ یہ معاملہ تعبدی ہے مفعول اور مقصور نہیں، لہذا اس کی وجہ معلوم ہونے کی ضرورت نہیں۔

بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ چونکہ قرآن کریم میں مختلف مقامات پر اتنے ہی ناموں کا ذکر آیا ہے اس مناسبت سے یہاں اس کا عدد ذکر کیا ہے، بعض دوسری توجیہات بھی اس مقام پر مقول ہیں جنہیں اختصار کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے (۲۰)۔

مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ

”احصاء“ کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، امام بخاریؒ اور دیگر اکثر حضرات نے ”أَحْصَاهَا“ کے معنی لکھے ہیں ”حَفِظَهَا“ یعنی جس شخص نے ان ناموں کو یاد کیا اور یہی قول راجح اور اصح ہے، کیونکہ خود ایک روایت میں یہی الفاظ موجود ہیں : ”مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ“ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے ان کو پڑھا یا ایمان لایا، یا ان کے معنی کو جانا اور ان معنی پر عمل کیا (۲۱)۔

وَهُوَ وَتَرٍ يُحِبُّ الْوِتْرَ

”وتر“ کے معنی ہیں فرد کے اور اللہ تعالیٰ کے وتر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں، ذات و صفات کے اعتبار سے یکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے وحدت من کل الوجوه ثابت ہے۔
 ”يُحِبُّ الْوِتْرَ“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق اعمال اور اذکار کو پسند فرماتے ہیں، یعنی جن کی بنیاد اخلاص پر ہو جو محض اللہ تعالیٰ ہی کے لیے خاص کیے گئے ہوں اور چونکہ طاق اعمال میں توحید پر تنبیہ ہوتی ہے اور وہ توحید کے معنی کی طرف داعی ہوتے ہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کو طاق اعمال پسند ہوتے ہیں (۲۲)۔

(۱۹) التعلیق المصیح: ۴۲/۳۔

(۲۰) بحوالہ بالا۔

(۲۱) دیکھیے الطیبی: ۸/۵۔

(۲۲) دیکھیے الطیبی: ۹/۵ والمرقاۃ: ۴۲/۵۔

الفصل الثانی

﴿ وعن * بر بذة أن رسول الله ﷺ سمع رجلاً يقول اللهم إني أسألك بأنك أنت الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد فقال دعا الله باسمه الأعظم الذي إذا سئل به أعطى وإذا عي به أجاب رواه الترمذي وأبو داود (۲۳) ﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو سنا جو کہہ رہا تھا اے اللہ میں آپ سے سوال کرتا ہوں چونکہ آپ ہی اللہ ہیں، آپ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ آپ یکتا ہیں، بے نیاز ہیں، نہ آپ کسی کے باپ ہیں، نہ اولاد اور نہ کوئی آپ کا مثل ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس شخص نے اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم کے ساتھ دعا کی ہے، جب اللہ سے اس کے ذریعہ سوال کیا جاتا ہے تو وہ عطا کرتا ہے اور جب اس کے ساتھ دعا کی جاتی ہے تو وہ قبول کرتا ہے۔“

اسم اعظم کی بحث

اس حدیث میں اور آگے آنے والی تین احادیث میں اسم اعظم کا ذکر آیا ہے، جس کے بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے کوئی خاص اسم نہیں، بلکہ جس اسم کو پورے اخلاص اور کامل توجہ کے ساتھ پکارا جائے جبکہ غیر اللہ سے مکمل طور پر دل خالی ہو وہی اسم اعظم ہے، اس لیے کہ اسم کی شرافت مسمیٰ کی شرافت کی وجہ سے ہے، حروف مخصوصہ کی وجہ سے نہیں، لیکن چونکہ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے خاص اسم ہے، اس لیے شرح السنہ میں ہے کہ یہ حدیث صراحۃً اس پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی خاص معین اسم اعظم ہے، جس کا واسطہ دینے سے دعا و سوال کو قبول کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی تعیین میں اختلاف ہے: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کی تعیین اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے، جیسا کہ ”لیلۃ القدر“ اور ”ساعة الجمعة“ یعنی جمعہ کی دن وہ گھڑی جس میں دعا قبول ہوتی ہے ان کی تعیین کا علم اللہ کو ہے۔

اور دیگر حضرات نے اسم اعظم کو معین طور پر ثابت کیا ہے، لیکن اس تعیین میں پھر مختلف

(۲۳) الحدیث أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات، باب جامع الدعوات عن النبي صلى الله عليه وسلم: ۵/۵۱۵۔ واللفظ بتغيير يسير ولم اجده في

بعض نے لفظ ”اللہ“ کو اسم اعظم کہا ہے، بعض نے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کو اور بعض نے لفظ ”ہو“ کو اور بعض نے ”اللّٰهُ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ“ کو، بعض نے ”لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ“ کو وغیر ذلک من اقوال شنی، مولانا اور یس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں چودہ اقوال نقل کیے ہیں۔

لیکن احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے جن اسماء کو خاص عظمت و امتیاز حاصل ہے جب ان کی ذریعہ دعا کی جائے تو قبولیت کی زیادہ امید کی جاسکتی ہے، چنانچہ انہی اسماء کو اسم اعظم کہا گیا ہے، البتہ وضاحت اور صراحت کے ساتھ ان کو معین نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی درجہ میں ان کو مبہم رکھا گیا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ لیلۃ القدر اور جمعہ کے دن قبولیت دعاء کے خاص وقت کو مبہم رکھا گیا ہے۔ احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسم اعظم ایک اسم مفرد نہیں، بلکہ متعدد ”اسماء حسنیٰ“ کے مجموعے کو اسم اعظم کہا گیا ہے اور یہی بات زیادہ قرین قیاس ہے، چنانچہ حضرت بریدہؓ اور ان کے بعد ہر انس کی روایات میں جن دو شخصوں کی دعائیں نقل کی گئی ہیں، اسی طرح تیسری روایت میں جن دو آدمیوں کا حوالہ دیا گیا ہے، ان سب روایات میں اللہ تعالیٰ کے اسم مفرد کو اسم اعظم نہیں کہا گیا، بلکہ متعدد اسماء الہیہ کی خاص ترکیب سے اللہ تعالیٰ کا جو جامع وصف مفہوم ہوتا ہے، اسی کو ”اسم اعظم“ سے تعبیر فرمایا گیا ہے (۲۴)۔

وَإِذَا سئِلَ بِهِ أُعْطِيَ وَإِذَا دُعِيَ بِهِ أُجَابَ

اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دعا افضل ہے سوال سے، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دعاء میں اجابت ہوتی ہے اور سوال میں اعطاء، کیونکہ سوال میں سائل کہتا ہے: ”أُعْطِنِي“ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعطاء یعنی دینا ہے اور دعاء میں بندہ پکارتا ہے اور کہتا ہے ”یا رب“ جس کے جواب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجابت یعنی قبول کرنا ہے اور ارشاد ہوتا ہے ”لَبِیکَ یا عِبْدِی“

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دعاء ابلغ ہے سوال سے، کیونکہ داعی کی پکار کی اجابت اور قبولیت داعی کی شرافت کی دلیل ہے اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دعاء کرنے والے کی قدر کرتے ہیں تو جب اللہ تعالیٰ اس کی قدر کرتے ہیں تو اس کی ضروریات کو بھی پورا فرماتے ہیں، بخلاف سوال کے کہ کبھی کبھی وہ مذموم ہوتا ہے اسی وجہ سے بہت ساری احادیث میں سائل کی مذمت آئی ہے اور سوال سے بچنے والے کی تعریف اور مدح ہوئی ہے (۲۵)۔

(۲۴) قصصہ کے لیے ملاحظہ کیجئے التعلیق الصبیح: ۶۸/۳-۶۹۔

(۲۵) دیکھئے الطیبی: ۶۹/۵- والتعلیق الصبیح: ۶۹/۳-۸۰۔

بَابُ ثَوَابِ التَّسْبِيحِ وَالتَّحْمِيدِ وَالتَّهْلِيلِ وَالتَّكْبِيرِ

الفصل الثانی

﴿ وعن * ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقيت إبراهيم ليلة أسري بي فقال يا محمد أقرئ أمتك مني السلام وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة عذبة الماء وإنها قيعان وإن غرامها سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر رواه الترمذي وقال هذا الحديث حسن غريب إسناداً (۲۶) ﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: معراج میں میری ملاقات ابراہیم علیہ السلام سے ہوئی تو انھوں نے فرمایا: اے محمد اپنی امت سے میرا سلام کہیے اور ان کو بتائیے کہ جنت کی مٹی نہایت عمدہ ہے اور اس کا پانی شیریں ہے اور وہ چٹیل میدان ہے اور اس کے درخت سبحان اللہ، الحمد للہ، لا إله إلا اللہ اور اللہ اکبر پڑھنے کے نتیجے میں بطور ثواب عطا ہوں گے۔“

یہ حدیث اس امت مرحومہ ”علی صاحبہا ألف ألف سلام و تحیۃ“ کی عظمت کی دلیل ہے، چنانچہ ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے اسے سلام کہلایا اور اس طرح اس امت سے اپنی محبت اور تعلق کا اظہار کیا، اس لیے امت کے ہر ہر فرد کو چاہیے کہ جب بھی اس حدیث کے ذریعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سلام سنایا جائے یا پڑھا جائے تو یہ کہے ”وعلیہ السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ (۲۷)

(۲۶) الحدیث أخرجه الترمذی فی مسنده: ۱۸۳/۲، أبواب الدعوات، باب ما جاء فی فضل التسبیح والتحمید والتهلل والتكبير.

(۲۷) دیکھیے المرقاة: ۱۶۵/۵

اشکال

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک مشہور اشکال کیا گیا ہے، وہ یہ کہ یہاں جنت کے بارے میں فرمایا گیا ہے، ”انہا قیعان“ اور ”قیعان“ قاع کی جمع ہے جس کے معنی ہیں برابر اور ہموار زمین جو درخت وغیرہ سے خالی ہو، جبکہ قرآن کریم کی آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنت کی زمین اشجار سے خالی نہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ“ بلکہ جنت کو جنت اسی لیے کہا ہے کہ اس میں کثیر اور سایہ دار درخت ہیں اس لیے کہ لفظ ”جنت“ میں ستر کے معنی ملحوظ ہیں اور وہ تب ہی ہو سکتا ہے جب وہاں اشجار کثیرہ مظلتہ متکاثلہ ہوں۔

جواب

① علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جنت اصل میں تو چھیل میدان ہی کی صورت میں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے عالمین کے عمل کے مطابق اپنے فضل کامل اور رحمت واسعہ سے اس میں اشجار اور قصور پیدا کیے ہیں، لیکن ہر عامل کے لیے بقدر عمل حصہ مختص ہے اور بندہ کا عمل غرس اشجار کے لیے سبب ہے، اس لیے ان اشجار کو بندہ کے عمل کی طرف منسوب کیا گیا، گویا کہ یہی عمل اشجار کا غرس (لگانے والا) ہے (۲۸)۔

② حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تمام جنت اشجار و قصور سے خالی ہے، بلکہ قیعان کا مطلب یہ ہے کہ اکثر حصہ جنت تو مغروس ہے اور اس میں وہ درخت ہیں جو ان کلمات کے علاوہ دیگر اعمال صالحہ کے عوض میں لگائے گئے ہیں، لیکن کچھ حصہ جنت کا وہ بھی ہے جس میں ان کلمات ہی کے ذریعہ درخت لگائے جائیں گے، تاکہ ان کلمات کی فضیلت اور عظمت واضح ہو، جیسا کہ احادیث سابقہ میں ان کی فضیلت مذکور ہے (۲۹)۔

③ مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ اہل جنت کے لیے کم از کم دو جنتیں ہیں، جیسا کہ ارشاد باری ہے: ”وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ“ ایک جنت وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے اشجار و انہار حور و قصور وغیر ذالک پیدا کیے ہیں اور دوسری جنت وہ ہے جس میں اعمال کے ذریعہ سے اشجار و انہار وغیرہ پیدا ہوں گے اور یہ معاملہ باری تعالیٰ کی طرف سے باب عدل سے ہے جبکہ پہلا

والامعاملہ باب فضل وکرم کے قبیل سے تھا (۳۰)۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کلمات کو پڑھنے والا جنت کی پرسکون اور پُر راحت فضا اور وہاں کے سرور آمیز اطمینان و چین کا حقدار ہوگا اور وہاں یہ کلمات درخت کی شکل میں لازوال سکون آمیز حیات کے ضامن ہونگے۔

باب الاستغفار والتوبة

الفصل الأول

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَنْتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۳۱) ﴾

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بخدا میں دن میں ستر مرتبہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے استغفار اور توبہ کرتا ہوں۔“

استغفار باب استفعال کا مصدر ہے، اصل اس کی ”غفر“ ہے جس کے معنی علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان کیے ہیں ”وَهُوَ الْبَاسُ الشَّيْءُ بِمَا يَصُونُهُ عَنِ الدَّنَسِ“ ”کس چیز کو لباس پہنانا ایسی چیز کے ذریعہ کہ وہ اسے میل کچیل سے محفوظ کر دے“۔ اسی لیے کہا جاتا ہے ”اغْفِرْ ثَوْبَكَ فِي الْوَعَاءِ فَإِنَّهُ اغْفَرَ لِلْوَسْخِ“ ”اپنے کپڑے کو کسی ظرف میں محفوظ کر کیونکہ اس کے ذریعہ میل سے صحیح حفاظت ہو سکتی ہے“ (۳۲)۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مغفرت کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو اللہ تعالیٰ عذاب سے محفوظ کر دے، اور توبہ کی حقیقت یہ ہے کہ جو نافرمانی اور برا عمل بندے سے سرزد ہو جائے اس کے برے انجام کے خوف سے اس پر دلی رنج و ندامت ہو اور آئینہ کے لیے اس سے بچے رہنے اور اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور رضا جوئی کا عزم

(۳۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۹۱/۳۔

(۳۱) الحدیث رواہ البخاری فی الدعوات: ۹۳۳/۲، باب استغفار النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الیوم واللیلۃ۔
(۳۲) الطیبی: ۹۰/۵۔

اور فیصلہ کرے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: معذرت کی تین اقسام ہیں ایک یہ کہ معذرت کرنے والا کہے "لم أفعل" میں نے نہیں کیا ہے، دوسرا یہ کہ یوں کہے "فعلت لأجل كذا" فلاں وجہ سے یہ کام مجھ سے صادر ہوا، اور تیسرا اور آخری مرتبہ یہ ہے کہ عذر پیش کرنے والا کہے "فعلت وأساءت وأقلعت" مجھ سے یہ غلطی ہو گئی اور میں باز آیا ہوں پھر نہیں ہوگی، اس تیسری قسم کو توبہ کہا جاتا ہے اور شرعی لحاظ سے یہ تب معتبر ہے جبکہ اس میں چار شرائط موجود ہوں:

① اس گناہ سے باز آجائے اس کی برائی اور قبح کی وجہ سے ② اپنے کیے ہوئے گناہ پر ندامت اور پشیمانی ہو ③ آئندہ کے لیے گناہ نہ کرنے کا دل میں سچا عزم ہو ④ جو غلطی اس سے ہو گئی ہے اگر اس کا تدارک ممکن ہو مثلاً کوئی فرض یا واجب ترک کیا ہو تو اس کا تدارک کرے۔ اسی طرح علامہ نوویؒ نے ایک اور زائد شرط بھی ذکر کی ہے، وہ یہ کہ اگر حقوق العباد میں سے اس پر کوئی حق ہو تو اس کو بھی ادا کرے یا صاحب حق سے معاف کرائے (۳۳)۔

مولانا اور لیس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: استغفار کی دو قسمیں ہیں (۳۴)۔

① استغفار مفرد ② استغفار مقرون بالتوبۃ، استغفار مفرد کی مثال جیسا حضرت نوح علیہ السلام کا قول "اسْتَغْفِرُكَ رَبِّكَ إِنَّكَ غَفَّارٌ" (۳۵) اور حضرت صالح علیہ السلام کا قول "لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" (۳۶) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (۳۷) استغفار مقرون بالتوبۃ کی مثال: "وَإِنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ" (۳۸) اسی طرح حضرت صالح علیہ السلام کا قول "فَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ" (۳۹)

تو جہاں استغفار یا توبہ کا مفرد ذکر ہو وہاں تو دونوں کے معنی ایک ہوتے ہیں، لہذا "استغفار مفرد" توبہ ہی ہے، ساتھ ساتھ مغفرت کے معنی کو متضمن ہے اور مغفرت کا مطلب ہے "مَحْوُ الذَّنْبِ وَإِزَالَةُ أَثَرِهِ وَوَقَايَةُ شَرِّهِ"

(۳۳) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۹۰/۵-۹۱۔

(۳۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۹۳/۳۔

(۳۵) سورۃ نوح: آیت ۱۰۔

(۳۶) سورۃ النمل: آیت ۳۶۔

(۳۷) سورۃ النور: آیت ۶۲۔

(۳۸) سورۃ ہود: آیت ۳۔

(۳۹) سورۃ ہود: آیت ۶۱۔

مغفرت ”سَتْرُ الذَّنْبِ“ کے معنی میں مستعمل نہیں جیسا کہ عام طور پر بھی سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ ”ستر“ تو اللہ تعالیٰ سب کے لیے فرماتے ہیں چاہے ان کی مغفرت ہو یا نہ ہو۔ البتہ ستر مغفرت کے ساتھ لازم ہے اور یا مغفرت کا جزء ہے، لہذا مغفرت کی دلالت ستر پر التزامی یا تضمنی ہوگی، اسی وجہ سے ”مِغْفَر“ اس چیز کو کہا جاتا ہے جو سر کی مضر چیزوں سے حفاظت کرنے اور ڈھانپنا اس کے لوازم میں سے ہے، جبکہ ”عمامة“ سے سر تو ڈھانپا جاتا ہے لیکن اس سے سر کی حفاظت نہیں ہوتی اس لیے اس کو ”مِغْفَر“ نہیں کہا جاتا، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ استغفار اور توبہ میں سے ہر ایک کا جب مطلقاً ذکر ہو تو ایک دوسرے کے معنی کو مستغن ہوتا ہے ظاہر ہے کہ جب آدمی اپنے گناہوں سے توبہ کرے گا یعنی اپنے گناہ پر رنج و افسوس کر کے آئندہ کے لیے ترک کا عزم مضمم کرے گا، تو وہ استغفار بھی ضرور کرے گا یعنی جو گناہ سرزد ہو چکے ہیں بندہ اللہ تعالیٰ سے ان کی معافی اور بخشش کی استدعا بھی ضرور کرے گا، تاکہ ان گناہوں کی سزا اور برے انجام سے بچ سکے، اسی طرح جب استغفار کرے گا سزا اور عذاب کے خوف سے معافی اور بخشش مانگے گا تو توبہ بھی ضرور کریگا، یعنی گناہ پر رنج و افسوس اور آئندہ کے لیے نہ کرنے کا پختہ عزم ہوگا، اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ فی الحقیقت توبہ اور استغفار لازم ملزوم ہیں۔

لیکن اگر یہ توبہ و استغفار ایک ساتھ ذکر ہوں تو پھر دونوں میں فرق ہوگا کہ استغفار سے سابقہ گناہ پر ندامت اور شرمندگی کا اظہار اور اس کے شر سے بچنے کی طلب ہوتی ہے، یعنی ”الاستغفار لطلب وقایہ شرما مضیٰ“ اور توبہ آئندہ کے لیے اس گناہ سے باز رہنے کا عزم اور مستقبل میں اس کے شر سے طلب حفاظت ہوتی ہے، یعنی ”التوبة لطلب وقایہ شر ما یخاف فی المستقبل“ اور رجوع الی اللہ کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے، گذشتہ گناہوں کے شر سے حفاظت کے لیے بھی اور آئندہ گناہوں کے شر سے حفاظت کے لیے بھی (۴۰)۔

ایک مزید فرق توبہ اور استغفار میں یہ بھی ہے کہ استغفار اپنے لیے بھی ہوتا ہے غیر کے لیے بھی اور بعض دفعہ استغفار صرف غیر کے لیے بھی ہوتا ہے، جیسا ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ“ اسی طرح ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا“ اس آیت میں فرشتوں کے استغفار کا ذکر ہے مومنین کے لیے، ظاہر ہے کہ وہ اپنے لیے استغفار نہیں کرتے کیونکہ وہ تو معصوم ہیں۔ جبکہ توبہ کا تعلق اپنے ہی گناہ سے ہے دوسروں کے لیے توبہ نہیں ہوتی۔

بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ استغفار کا مطلب ہے، معصیت کو چھوڑ دینا اور توبہ کا مطلب ہے، طاعت والا راستہ اختیار کر لینا، تمام صورتوں میں استغفار کا مرحلہ پہلے ہے اور توبہ کا بعد میں قرآن حکیم

سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے (۳۱) چنانچہ ارشاد ہے: ”اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ“ (۳۲)

تنبیہ

یہ بات واضح رہے کہ توبہ و استغفار صرف گناہ کے موقع پر نہیں ہوتا، بلکہ توبہ و استغفار کے مختلف مواقع ہیں اور ہر موقع پر اس کی اہمیت دوسرے سے مختلف ہے، مثلاً کبھی تو کفر و شرک سے باز آنے کے لیے توبہ ہوتی ہے جو ”خلود فی النار“ سے بچنے اور ”دخول فی الجنة“ کے لیے شرط ہے۔

کبھی معصیت سے باز آنے کے لیے استغفار ہوتا ہے جس کے بغیر ”دخول فی النار“ کا خطرہ ہوتا ہے، اسی طرح مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ سے بھی استغفار کرنا مستحب ہے، اس کے علاوہ طاعات کے بعد بھی استغفار کرنا مستحسن ہے، اس استغفار کے استحسان پر مختلف نصوص دلالت کر رہی ہیں مثلاً قرآن کریم میں متقی لوگوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے: ”وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ“ (۳۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ”قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ“ (۳۴)

یہاں ساری رات عبادت کے بعد استغفار کرنے کی تحسین فرمائی جا رہی ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت کے فرائض کی تکمیل کے بعد استغفار کا حکم دیا جا رہا ہے: ”فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا“ (۳۵) اس کے علاوہ مختلف عبادات کے بعد استغفار کا ذکر آیا ہے خود نماز کے بعد تین مرتبہ ”اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ“ کہنا مسنون اور ثابت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار بھی کسی معصیت کی وجہ سے نہیں بلکہ استغفار بعد الطاعة والعبادة کے قبیل سے تھا، جو مزید ترقی مراتب کا سبب بنتا ہے اور طاعت کے بعد استغفار کی وجہ یہ ہے کہ بندہ خواہ کتنی ہی بلندیوں پر پہنچ جائے اور وہ عبادت کی کتنی ہی کوشش کر لے لیکن وہ حق تعالیٰ کی شایانِ شان کوئی طاعت انجام نہیں دے سکتا، حق تعالیٰ واجب الوجود اور بندہ ممکن الوجود ہے، اس کے ہر ہر فعل میں امکان کی خامیاں اور کمزوریاں موجود ہیں، طاعت کے بعد جو استغفار کیا جاتا ہے وہ انہی خامیوں اور کمزوریوں پر کیا جاتا ہے جو ہر ممکن کے لیے لازم ہیں۔ بعض حضرات نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے استغفار کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار تعلیماً للامة ہوا ہے، یعنی بتلانا یہ ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہونے کے باوجود

(۳۱) التعلیق الصبیح: ۹۵/۳۔

(۳۲) سورة هود: آیت ۱۷۔

(۳۳) سورة آل عمران: آیت ۱۷۔

(۳۴) سورة الذاریات: آیت ۱۷۔

(۳۵) سورة النصر: ۲۔

صرف عبادات پر اتنا استغفار کرتے ہیں تو امتی جن سے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سرزد ہوتے ہیں انہیں تو بطریقہ اولیٰ استغفار کثرت سے کرنا چاہیے (۳۶)۔

﴿وَعَنْ * الْأَغَرِ النَّزَنِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي وَإِنِّي لَا أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ مِائَةً مَرَّةً رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۷)﴾

”آپ نے فرمایا میرے دل پر پردہ آجاتا ہے اور میں دن میں سو مرتبہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتا ہوں“

”غین“ کے معنی بادل کے آتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے: ”غِيْنَتِ السَّمَاءُ تَغَانُ“

لیکن یہاں اس سے مطلق پردہ اور تظہیر مراد ہے، چنانچہ صاحب مرقاۃ نے اس کا ترجمہ اس انداز سے کیا ہے: ”لَيُغَانُ أَيُّ يَطْبُقُ وَيُغْشَى أَوْ يَسْتُرُ وَيُغْطَى“ اس حدیث کے مفہوم کی وضاحت یعنی ”میرے دل پر پردہ آجاتا ہے“ کے سلسلے میں علماء سے بہت سے اقوال مقول ہیں اور اصل مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام سے متعلق ہے، چونکہ اس مسئلہ کی تحقیق ”باب الاعتصام بالكتاب والسنة“ کے تحت ”قَدْ غَفَرَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ“ کے عنوان کے تحت آچکی ہے، اس واسطے ہم یہاں صرف حدیث کے مفہوم کی وضاحت کر رہے ہیں۔

① اس حدیث میں چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل مبارک پر پردہ آنے اور استغفار کرنے کا ذکر ہے اور یہ بظاہر شان نبوت اور عصمت کے خلاف ہے، اس لیے بعض حضرات نے اس میں توقف کیا ہے اور اس کو مشابہات میں سے شمار کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل مبارک پر پردہ ہوتا تھا لیکن یہ پردہ کس قسم کا ہوتا تھا، اس میں سکوت ہے کسی کو حقیقت کا پتہ نہیں، چنانچہ حافظ ثورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: امام اصمعی رحمۃ اللہ علیہ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا گیا تو امام اصمعیؒ نے فرمایا کس کے دل کے بارے میں پوچھ رہے ہو؟ سائل نے کہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں، تو اصمعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی اور کے قلب کے بارے میں پوچھتے تو میں بتا دیتا، لیکن حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں میرے لیے کچھ کہنے کی مجال نہیں، حافظ ثورپشتیؒ اس جواب کو پسند کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام اصمعیؒ نے ادب کا لحاظ رکھا ہے اور اس دل کی عزت کا خیال رکھا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مہبط نور اور موقع وحی بنایا تھا (۳۸)۔

(۳۶) تفسیر روح المعانی: ۲۹۸/۱۵۔

(۳۷) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ کتاب الذکر والدعاء: ۲/۴۵۵ باب استحباب الاستغفار، رقم الحدیث: ۲۶۰۲۔

(۳۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۱۰۱/۳۔ و مرقاۃ المفاتیح: ۱۲۳/۵۔

❶ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان ہے مدامت علی الذکر، اگر کسی عارض کی وجہ سے ذکر منقطع ہو جائے تو اس کو ایک قسم کا گناہ شمار کر کے ”لِغْنَانٍ عَلَى قَلْبِی“ کہا گیا ہے اور پھر اسی سے استغفار ہوا ہے (۴۹)۔

❷ عارف شاذلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ ”غین انوار“ کے قبیل سے ہے نہ کہ ”غین اغیار“ کے قبیل سے، اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر صفات حق کے انوار منکشف ہوتے رہتے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ انہی تجلیات میں ترقی کرتے رہتے ہیں، تو مرتبہ مافوق کی طرف ترقی کرنے کے بعد حالت سابقہ کو مذموم اور گناہ سمجھ کر اس سے استغفار کرتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ یہ غین حجاب اور غفلت نہیں بلکہ غین انوار کے قبیل سے ہے، شیخ ابوالحسن شاذلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو سن کر میرے دل میں اشکال آیا اور مجھ پر اس کا مضموم واضح نہیں ہوا تھا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا مجھ سے فرما رہے تھے: ”یا مبارک ذاک غین الانوار لا غین الظلم والاکدار“ (۵۰)۔

❸ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ پسند فرماتے تھے کہ آپ کا قلب مبارک جناب باری تعالیٰ میں ہر وقت حاضر رہے کسی لمحہ بھی ادھر سے غافل نہ ہو، لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھانے پینے اور اپنی ازواج کے ساتھ اختلاط یا اسی قسم کے دیگر امور بشریہ مباحہ میں مشغول ہوتے تھے اور ان کی وجہ سے فی الجملہ جناب باری تعالیٰ سے غفلت ہوتی تھی، تو اس مشغولیت کو اپنے طور پر ایک پردہ اور گناہ سمجھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دل مبارک لرزاں اور بے چین ہو جاتا تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کی وجہ سے استغفار کرتے تھے (۵۱)۔

اس روایت میں سو دفعہ استغفار کا ذکر ہے جبکہ اس سے پہلی والی روایت میں ستر دفعہ استغفار کا ذکر تھا، دونوں کی تطبیق اس طرح ہے کہ اصل مقصود تکثیر ہے تحدید نہیں (۵۲)۔



(۴۹) دیکھیے التعلیق المصیب: ۱۰۱/۳۔ و مرقاة المفاتیح: ۱۲۳/۵۔

(۵۰) دیکھیے فتح العلیم محل اشکال التشبیہ العظیم فی حدیث ”کما صلیت علی ابراہیم ص ۱۲۳۔ نیز مرقاة المفاتیح: ۱۲۳/۵۔

(۵۱) مرقاة المفاتیح: ۱۲۳/۵۔

(۵۲) بحوالہ ۱۱۱۔

﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلَمْ تَذْنِبُوا لَذَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۵۳)﴾

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، اگر تم گناہ نہ کرو تو اللہ تعالیٰ تم کو جہنم کر کے تمہاری جگہ ایسی قوم کو لائیں گے جو گناہ کرے گی، پھر استغفار کرے گی اور اللہ تعالیٰ ان کو بخشیں گے۔“

حدیث میں گناہ کرنے کی ترغیب دینا مقصود نہیں، کیونکہ یہ تو بعثت انبیاء علیہم السلام کے مقصد کے خلاف ہے، بلکہ غلطی اور گناہ سرزد ہوجانے پر فوری طور سے توبہ و استغفار کی طرف توجہ کی ترغیب دینا مقصود ہے اور اس بات پر تنبیہ ہے کہ توبہ و استغفار بدظنی کے ساتھ نہ ہو، بلکہ توبہ و استغفار کرتے وقت اللہ تعالیٰ سے مغفرت و معافی کی قوی امید ہو، اگر پختہ یقین کے ساتھ توبہ و استغفار کرے تو اللہ رب العزت ضرور معاف فرمائیں گے (۵۴)۔

اس لیے کہ اللہ رب العزت نے اپنی مخلوق میں سے بعض میں مادہ شر پیدا کیا ہے اور بعض میں مادہ خیر پیدا کیا ہے اور بعض مخلوق اس قسم کی ہے جس میں خیر و شر دونوں ہیں۔

قرآن حکیم سے معلوم ہوتا ہے کہ شیطان کی ذات میں کفر و شر ہی کا مادہ ہے، چنانچہ ارشاد ہے: ”كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا“ اور ملائکہ کی ذات میں فرمانبرداری اور خیر ہے اور ان میں سرتابی و نافرمانی کی مطلق گنجائش نہیں، جیسا کہ رب العزت فرماتے ہیں: ”لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ (۵۵)

ان دو مخلوقوں کے علاوہ یہاں ایک تیسری مخلوق اور بھی ہے یعنی حضرت انسان، جس میں یہ دونوں باتیں جمع نظر آتی ہیں، ارشاد ہے: ”خَلَقُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرُ سَيِّئًا“ (۵۶) ان دونوں بادوں کے اجتماع کی وجہ سے کبھی شر کا مادہ غالب آتا ہے جس کی وجہ سے شر کا صدور ہوتا ہے، پھر خیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنی شرارت پر نادم ہو کر اس سے معافی مانگ لیتا ہے، حق تعالیٰ شانہ اس کی پردہ پوشی بھی فرماتے ہیں اور اس کو معاف بھی فرمادیتے ہیں، جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے ”سِتَّار و غَفَّار“ ہونے کا مظہر سامنے آتا ہے

(۵۳) الحدیث اخرجه مسلم في كتاب التوبة: ۲/۱۰۶ ودم الحديث: ۲۴۳۹۔

(۵۴) التعلیق الصنیع ۱۰۵/۳۔

(۵۵) سورة التحريم: آیت ۶۔

(۵۶) سورة التوبة: ۱۰۲۔

اور یہ بات خلاف حکمت ہے کہ انسان کے اندر سے شر اور معصیت کا مادہ ہی ختم کر دیا جاتا اور اس سے معصیت کا صدور ناممکن ہو جاتا، اس لیے کہ پھر تو باری تعالیٰ کی صفت غفاری و ستاری کا مظہر سامنے نہ آتا (۵۷)۔ خلاصہ یہ کہ معصیت تشریعی اعتبار سے تو قبیح خالص ہے، لیکن تکوینی اعتبار سے اس میں حکمتیں ہیں انسان چونکہ تشریعی امور کا مکلف ہے، اس لیے قبح تشریعی پر نظر کرتے ہوئے اس سے بچنا ضروری ہے، لیکن معصیت سرزد ہونے کی صورت میں مایوسی نہیں ہونی چاہیے، بلکہ اپنے گناہوں سے توبہ کرنے میں کوتاہی نہ ہو اور یہ یقین رکھے کہ اس گناہ کے صدور میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینی حکمت ہے، یعنی اس سے اللہ تعالیٰ کے غفار، ستار اور غفور ہونے کا ظہور ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کی صفات جلال و کمال کامل طریقے سے ثابت ہوتی ہیں، اس لیے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کے ظہور کے لیے ضروری ہے کہ کوئی مخلوق پیدا کی جائے اور رازقیت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی مرزوق ہو، ہدایت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی مخلوق ہو جس میں ہدایت لینے کی صلاحیت ہو، تاکہ اللہ رب العزت کی طرف سے اس کو ہدایت ملے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی شان غفاریت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی ایسی مخلوق ہو جس میں خیر کے علاوہ شر کا مادہ بھی موجود ہو، جس سے گناہ بھی سرزد ہوں پھر وہ حق تعالیٰ شانہ کی درگاہ میں استغفار بھی کرے اور معافی چاہے، تاکہ اللہ رب العزت غفار و غفور ہونے کی بنیاد پر اس کی مغفرت و بخشش کا فیصلہ فرمائیں۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُ رَوْاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ (۱)﴾

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی میں ہے کہ اللہ رب العزت بندہ کی توبہ کو اس وقت تک قبول کرتا ہے، جب تک غرغره کی کیفیت شروع نہ ہو۔“

(۱) دیکھیے ترجمان السنۃ ۳/ ۲۵۶۔

(۱) الحدیث أخرجه الترمذی فی سننہ: ۵ / ۵۴۶ کتاب الدعوات، باب فضل التوبۃ والاستغفار، رقم الحدیث ۲۵۳۶ و ابن ماجہ فی سننہ: ۲ /

۱۳۲۰ کتاب الزمہ، باب ذکر التوبۃ رقم الحدیث ۳۲۵۳۔

کس وقت تک توبہ قابل قبول ہے

”غرغره“ انسانی زندگی کا وہ آخری درجہ ہے کہ جب روح خلق تک پہنچ جائے اور جسم و روح کا تعلق انقطاع کے انتہائی نقطہ کے بالکل قریب ہو جائے، جب سانس اکھڑ کر خلق کی نالی میں ”غرغره“ کی سی آواز پیدا ہو جائے تو یہ موت کی قطعی اور آخری علامت ہوتی ہے، اس کے بعد زندگی کی بالکل آخری امید بھی یاس اور ناامیدی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور توبہ انہی وقت تک معتبر اور قابل قبول ہے، جب تک زندگی کی آس اور امید ہو اور موت آنکھوں کے سامنے نہ آگئی ہو، اس لیے کہ ایمان اور توبہ بالغیب ہی معتبر ہوتے ہیں مشاہدہ اور یقین کے بعد معتبر نہیں، چنانچہ ائمہ سابقہ میں سے جن لوگوں نے مشاہدہ عذاب کے بعد توبہ کی اور ایمان لائے ان کے ایمان اور توبہ کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ان کو ہلاک کیا گیا، جیسا کہ فرعون کو اللہ تعالیٰ نے ہلاک کرتے ہوئے فرمایا ”الْآن وَقَدْ عَصَيْتَ“۔

یہی مضمون قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا خَضَعَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتَ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ“ (۲) ایسے لوگوں کی توبہ قبول نہیں جو برابر گناہ کرتے رہتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں سے کسی کی موت اکھڑی ہو تو کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں اور نہ کفر کی حالت میں مرنے والوں کی توبہ قبول کرتے ہیں (۳)۔

معالم التنزیل میں محی السنہ فرماتے ہیں کہ ”لیست التوبة“ سے مراد گنہگار کی توبہ اور کافر کا ایمان ہے کہ نزع کی حالت میں یہ معتبر نہیں، چنانچہ ایک مقام پر اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا“ (۴)

لیکن اس سے ناامیدی کی وہ حالت مراد ہے جن میں ظاہری اسباب کے درجہ میں زندگی سے مایوسی کے ساتھ ساتھ عالم برزخ کے احوال کا انکشاف شروع ہو جائے اور اس بات پر بالکل یقین ہو جائے کہ اب زندہ نہیں رہ سکتا، اسی لیے حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: ”يَقْبَلُ التَّوْبَةَ مَا لَمْ يُعَايِنِ الرَّجُلُ مَلَكَ الْمَوْتِ“ اس وقت تک توبہ قبول ہوتی ہے جب تک آدمی ملک الموت کو نہ دیکھے، یعنی ”مَا لَمْ يَتَيَقَّنِ الْمَوْتَ“ جب تک موت کا یقین نہ ہو جب موت کا یقین ہو جائے، چاہے فرشتے کے دیکھنے سے ہو یا روح لکھنے کا احساس ہو جائے

(۲) سورة النساء آیت ۱۱۸۔

(۳) ماخوذ از مظاہر حق: ۵۶۲/۲، و معارف الحدیث: ۲۲۲/۵۔

(۴) دیکھیے معالم التنزیل: ۳۰۸/۱، سورة النساء۔

یاعالم برزخ کی کوئی اور نشانی منکشف ہو جائے تو پھر توبہ قبول نہ ہوگی، باقی فرشتہ کا دیکھنا ضروری نہیں، اس لیے کہ بہت سارے لوگوں کو روح قبض ہوتے وقت نہ روح کے لگنے کا احساس ہوتا ہے اور نہ فرشتہ نظر آتا ہے، البتہ حضرت ابن عباسؓ نے جو فرمایا ہے وہ عام حالات کو دیکھتے ہوئے فرمایا ہے تو گویا وہ حکم اعلیٰ ہے دائمی نہیں۔

لیکن اگر کوئی آدمی صرف ظاہری اسباب سے ناامید ہو کر موت کا یقین کر لے اور عالم برزخ کے احوال اس پر منکشف نہ ہوں تو اس حالت میں بالاتفاق کافر کا ایمان اور عاصی کی توبہ قبول ہے (۵)۔
حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تحقیق یوں فرمائی ہے (۶)۔
یہاں دو حالتیں ہیں ایک یہ کہ زندگی سے ناامیدی ہو جائے لیکن اب تک اس عالم کے احوال اور احوال نہیں نظر آئے اس حالت کو ”یأس“ یا تختانی سے کہنا مناسب ہے اور دوسرے یہ کہ احوال بھی نظر آنے لگیں اس کو حالت ”بأس“ باء موحدہ سے کہنا زیبا ہے، پس پہلی حالت یعنی یأس میں تو کافر کا ایمان لانا اور عاصی کا توبہ کرنا دونوں مقبول نہیں اور دوسری حالت یعنی ”بأس“ میں دونوں غیر مقبول ہیں، تحقیق کا یہی مذہب ہے اور ظاہر قرآن سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

باب سَعَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ

الفصل الأول

﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رَجُلٌ لَمْ يَفْعَلْ خَيْرًا قَطُّ لِأَهْلِهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى رَجُلٌ عَلَى نَفْسِهِ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ أَوْصَى بَنِيهِ إِذَا مَاتَ فَحَرِّقُوهُ ثُمَّ أَذْرُوا نِصْفَهُ فِي الْبَرِّ وَنِصْفَهُ فِي الْبَحْرِ فَوَالَلهُ لَأَنْ يَنْدَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ لِيُعَذِّبَهُ عَذَابًا لَا يُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنْ الْعَالَمِينَ فَلَمَّا مَاتَ فَعَلُوا

(۵) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق ۱۱۱/۲۔

(۶) بیان القرآن تحت قولہ تعالیٰ ”ولست التوبة للذين يعملون السيئات“۔

مَا أَمَرَهُ فَأَمَرَ اللَّهُ الْبَحْرَ فَجَمَعَ مَا فِيهِ وَأَمَرَ الْبَرَّ فَجَمَعَ مَا فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ لِمَ فَعَلْتَ
هَذَا قَالَ مِنْ خَشْيَتِكَ يَا رَبِّ وَأَنْتَ أَعْلَمُ فَغَفَرَ لَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴)

”حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک شخص تھا جس نے کبھی کوئی نیکی نہیں کی تھی اور ایک روایت میں یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس پر زیادتی کی تھی، جب اس کی موت کا وقت قریب آیا تو اس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ جب وہ مرجائے تو اس کو جلا کر آدھی راکھ تو جنگل میں اڑا دینا اور آدھی راکھ دریا میں بہا دینا، کیونکہ قسم ہے خدا کی اگر اللہ تعالیٰ نے اس سے مواخذہ کر لیا اور حساب میں سختی کی تو اس کو ایسا عذاب دے گا کہ آج تک عالم کے لوگوں میں سے کسی کو نہ دیا ہوگا، چنانچہ وہ شخص مر گیا تو اس کے بیٹوں نے اس کی وصیت کے مطابق عمل کیا، اللہ تعالیٰ نے دریا کو (اس کی راکھ کو جمع کرنے کا حکم دیا اور اس نے وہ راکھ جو اس کے اندر تھی جمع کی اور جنگل کو حکم دیا اور اس نے بھی جو راکھ اس کے اندر تھی جمع کی، جب دریا اور جنگل نے اس کے اجزاء جمع کر لیے تو اس شخص کو ان اجزاء سے استوار کر کے حق تعالیٰ کے سامنے پیش کیا گیا، حق تعالیٰ نے پوچھا کہ تو نے ایسا کیوں کیا تھا؟ اس نے جواب دیا کہ پروردگار تیرے خوف سے، تو حقیقت و حال کو خوب جانتا ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ سن کر اسے بخش دیا۔“

اس شخص نے اپنی بد عمل زندگی اور گناہوں کی کثرت کو دیکھ کر خشیت اور انتہائی ڈر کی وجہ سے اپنے بیٹوں کو یہ وصیت کی تھی کہ میری لاش جلا کر راکھ کر دی جائے اور اس راکھ کو سمندر اور جنگل میں بکھیر کر اڑا دیا جائے، حق تعالیٰ شانہ نے اس کو خوف و خشیت کی وجہ سے معاف کر دیا ”فَسُبْحَانَ مَنْ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ مَا يَشَاءُ“۔

لَنْ قَدَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ لِيُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا لَا يُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

اس عبارت پر اشکال ہے وہ یہ کہ اس شخص نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ذکر ”إِنْ“ کے ساتھ کیا ہے جبکہ ”إِنْ“ حرف شک وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں شرط کے وقوع میں شک ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں شک و شبہ کا اظہار کیا جو ظاہر ہے کہ بالکل کفر ہے تو پھر اس کی مغفرت

(۴) الحدیث متفق علیہ، آخر جسمسلم فی صحیحہ: ۲۱۰۹/۳ کتاب التوبۃ، باب فی سعة رحمة اللہ تعالیٰ رقم الحدیث ۲۷۵۶، والبخاری فی صحیحہ: ۳۹۰/۱ کتاب الانبیاء، باب ما ذکر عن بنی اسرائیل، وکذا: ۹۵۹/۲ کتاب الرقاق، باب الخوف من اللہ، ولفظ المشکاة لم اجد فیہما۔

کیسے ہوگی؟ (۸) -

اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں :

① "لن قدر الله" میں "قدر" کا لفظ قدرت سے ماخوذ نہیں، بلکہ "قَدَر" بمعنی "ضیق" کے ہے تنگی اور سختی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں بھی اس معنی میں مستعمل ہے -

"فَقَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ" (۹) "فَقَظَنَ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ" (۱۰) "اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ" (۱۱) -

اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس سے مواخذہ کر لیا اور حساب میں سختی اور تنگی کی تو اس کو سخت عذاب دے گا۔

② قَدَّرَ یہاں "قَدَر" کے معنی میں ہے، جو قضاء و قدر کے معنی میں ہے، چنانچہ بعض روایات

میں "قَدَر" مشدد مذکور ہے جو صراحتہ تقدیر و قضاء کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر میرے خلاف اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کیا تو مجھے سخت سزا دی جائے گی (۱۲) -

③ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس شخص نے یہ بات غلبہ حسرت و دہشت اور خوف کی بناء پر کہہ دی اور ایسی حالت میں انسان غافل، ناسی اور مغلوب العقل کے حکم میں ہوتا ہے، جس کا مواخذہ نہیں ہوتا، اس واسطے کہ اس کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے (۱۳) -

مولانا اور یس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بات کو ترجیح دی (۱۴) چنانچہ آخر حدیث سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے "قَالَ لَهُ لِمَ فَعَلْتَ" قَالَ: "مِنْ خَشْيَتِكَ" اسی طرح گذشتہ باب کی فصل ثانی میں حضرت انسؓ کی روایت میں اس شخص کے بارے میں فرمایا جس کی گشدر سواری مل گئی اور زیادہ خوشی کی وجہ سے زبان سے یہ الفاظ نکلے "أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ" یہاں بھی فرط مسرت میں اس کو احساس ہی نہیں رہا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ خوشی اور غم کی زیادتی سے آدمی کی عقل گم ہو جاتی ہے اور اس کو بدہشیات کا بھی پتہ نہیں چلتا (۱۵) -

(۸) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۳/۵ -

(۹) سورة الفجر: آیت ۱۶ -

(۱۰) سورة الانبياء: آیت ۸۷ -

(۱۱) سورة الرعد: آیت ۲۶ -

(۱۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۱۲۲/۳ -

(۱۳) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۵/۵ -

(۱۴) دیکھیے التعلیق: ۱۲۲/۳ -

(۱۵) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۳۰/۵ -

۵ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ ”زمانہ فترت“ کی بات ہے، اس وقت چونکہ کوئی نبی نہیں تھا اور ایسے وقت میں صرف توحید پر ایمان و اعتقاد ہی نجات کے لیے کافی تھا، صفات وغیرہ کے متعلق ایمان اپنا ضروری نہیں تھا، اس واسطے اس قسم کے شک و شبہ کے اظہار سے نہ کفر لازم آتا ہے، نہ اس سے ابدی نجات پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

اسی لیے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ چونکہ وہ شخص صفت قدرت کے بارے میں جاہل تھا اور جاہل بالصفت متکلمین کے نزدیک کافر نہیں، البتہ منکر کافر ہے (۱۶)۔

باب الدعوات فی الأوقات

الفصل الأول

﴿وَعَنْ سَائِمَانَ بْنِ صُرَدٍ قَالَ أَسْتَبَّ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ عِنْدَهُ جُلُوسٌ وَأَحَدُهُمَا يَسُبُّ صَاحِبَهُ مُغَضِّبًا قَدْ أَحْمَرَّ وَجْهُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَا أَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ مَا يَجِدُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَقَالُوا لِلرَّجُلِ لَا تَسْمَعْ مَا يَقُولُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۱۶)﴾

”حضرت سلیمان فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ دو آدمیوں نے آپ

میں گالم گلوچ کی، ان میں ایک دوسرے کو غصے کی حالت میں گالی دے رہا تھا، اس کا منہ سرخ ہو گیا تھا، آپ نے فرمایا کہ میں ایسا کلمہ جانتا ہوں اگر وہ اُسے کہ لے تو اس کا غصہ جاتا رہے گا، یعنی ”أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“ پڑھنے سے غصہ دور ہو جائے گا، صحابہ کرام نے اس آدمی سے کہا: تو حضور کا ارشاد نہیں سن رہا تو وہ بولا میں پاگل نہیں ہوں۔“

(۱۶) تفصیل کے لیے دیکھیے المرقاة: ۱۵۵/۵۔

(۱۶) الحدیث متفق علیہ أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۸۹۳/۲ کتاب الادب، باب ما ینہی عن السباب واللعن، ومسلم فی صحیحہ: ۱۰۱۵/۳۔

کتاب البر والصلة، باب فضل من یملک نفسه عند الغضب، رقم الحدیث ۲۶۱۰۔ ولكن لفظ لهما غیر مافی المشکاة۔

اس حدیث شریف میں غصہ کی آگ کو ٹھنڈا کرنے کا طریقہ بتایا ہے کہ غصہ کے نتائج بد سے محفوظ رہنے اور غصہ فرو کرنے کا بڑا آسان طریقہ یہ ہے کہ آدمی شعور اور دعا کی کیفیت کے ساتھ غصہ کی حالت میں اُعوذ باللہ پڑھ لے۔

یہ حدیث قرآن کریم کی اس آیت سے مقتبس ہے: ”وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ“ (۱۸) اور اگر کسی وقت شیطان کی طرف سے وسوسہ اندازی ہو (اور اس سے تمہارے اندر غصہ کی آگ بھڑک اٹھے) تو اللہ کی پناہ مانگو، وہ سب کچھ سننے والا جاننے والا ہے وہ تمہیں پناہ دے گا۔

قالِ إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ کے وبال سے بچنے کے لیے یہ کلمہ تعلیم فرمایا، وہ شریعت کے زیور سے آراستہ نہیں تھا اور تفقہ فی الدین سے بھی بالکل نا آشنا تھا، جس کی وجہ سے اس نے یہ وہم کیا کہ استعاذہ جنوں کے ساتھ خاص ہے جو آدمی دیوانگی میں مبتلا ہو وہی یہ کلمہ پڑھتا ہے اور میں چونکہ دیوانہ نہیں اس لیے یہ کلمہ کیوں پڑھوں؟ حالانکہ غصہ اور غضب کا آنا شیطانی وساوس میں سے ہے، جس سے خلاصی کے لیے استعاذہ کا نسخہ اکسیر ہے، چنانچہ حضرات صحابہؓ نے اس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی طرف متوجہ کیا، لیکن اس نے بد فہمی اور حماقت کی وجہ سے یہی جواب دیا کہ ”میں دیوانہ نہیں ہوں“ حالانکہ غصہ شیطان کے بھکانے کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ وہ آدمی کو اعتدال سے نکال دیتا ہے، جس کی وجہ سے آدمی بری بات کہتا ہے اور برا کام کرنے لگتا ہے، اسی وجہ سے جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وصیت کی درخواست کی اور کہا: ”أَوْحِیْ بِلَّیْ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ“ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ فرمایا ”لَا تَغْضَبْ“ اور اس کے ساتھ کوئی کلمہ بھی زائد نہیں کیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غصہ اور غضب کے نتائج انتہائی فاسد اور خطرناک ہوتے ہیں۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی طرف اس شخص کی بے اعتنائی اور لاپرواہی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ شخص منافق ہو، اس لیے اس نے اس انداز سے جواب دیا ہو یا پرلے درجہ کا بدو اور غیر مذہب ہو اور بات کرنے کے سلیقہ سے بالکل ناواقف ہو (۱۹)۔

غصہ کی بحرانی کیفیت میں چونکہ آدمی سنجیدگی اور توازن اچھائی اور برائی کا احساس کھو بیٹھتا ہے تو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ یہ باتیں اسے یاد آئیں، تاکہ اس مصیبت سے خلاصی حاصل ہو، اس لیے علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کمال صرف ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جو مستقی ہوں اور بے ادب نہ ہوں، چنانچہ قرآن حکیم میں ارشادِ ربانی ہے: ”إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ“ (۲۱)

اس واسطے خیر خواہوں کو چاہیے کہ کسی کو غصہ کی حالت میں دیکھیں تو اس کو حکمت سے اس طرف متوجہ کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ زرین ہدایت یاد دلائیں۔ (۲۰)

تنبیہ

اس حدیث کی تشریح میں مشکوٰۃ کے اکثر شارحین سے تسامح ہوا ہے، جس کی وجہ سے ان کو بعید بعید تاویلات کرنی پڑی ہیں، مثلاً یہ کہ انھوں نے ”إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ“ یہ غیر مہذب الفاظ کہنے والے آدمی کے بارے میں ایک احتمال یہ لکھا ہے کہ یہ خود حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے اور تاویل یہ کی ہے کہ اسلام لانے سے پہلے قرب اسلام کے وقت ان سے یہ لغزش ہوئی ہے، یا سخت غصہ اور طیش میں آنے کی وجہ سے کہا ہے جس حالت میں کہ آدمی مفقود العقل ہوتا ہے اور اچھائی برائی کی تمیز نہیں کر سکتا۔

در اصل ان حضرات کو ابو داؤد کی روایت کی وجہ سے تسامح ہوا ہے، چنانچہ وہاں حضرت معاذ کا صراحتاً ذکر آیا ہے اس بناء پر غلط فہمی ہوئی ہے۔

در حقیقت اس بات کا غلط ہونا اجلی البدہیات میں سے ہے، کیونکہ ابو داؤد میں ”بَابُ مَا يُقَالُ عِنْدَ الْغَضَبِ“ (۲۲) میں دو حضرات سے یہ روایت منقول ہے، ایک تو حضرت سلیمان بن صرڈ سے اور ایک خود حضرت معاذ بن جبل سے، حضرت سلیمان بن صرڈ کی روایت میں تو اس بات کا قطعاً ذکر ہی نہیں کہ وہ ”رَجُلٌ“ کون تھا، البتہ حضرت معاذ کی روایت میں حضرت معاذ کا ذکر آیا ہے، لیکن وہ ذکر اس طرح نہیں ہے کہ ہنٹ دھرمی اور انکار کرنے والا حضرت معاذ کو قرار دیا جائے اور ”إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ“ معاذ کا مقولہ ہو، تاکہ جواب کے لیے تاویلات کی ضرورت پڑے، بلکہ اس روایت میں ہے کہ حضرت معاذ نے آپ صلی اللہ

(۲۰) دیکھیے الطیبی: ۱۶۱/۵۔

(۲۱) سورة الاعراف/۲۰۱۔

(۲۲) دیکھیے سنن ابی داؤد: ۳۰۴/۲ باب ما یقال عند الغضب فی کتاب الادب۔

علیہ وسلم سے اس کلمہ کے بارے میں پوچھا، جس سے غصہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا کہ وہ کلمہ ”اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“ ہے تو حضرت معاذؓ گالم گلوچ کرنے والے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس گئے جس کو غصہ آیا ہوا تھا اور اس کو یاد دہانی کرائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر عمل کرے اور یہ کلمہ پڑھے، لیکن اس نے ہٹ دھرمی کی اور زیادہ غصہ ہونے لگا، چنانچہ اسی روایت کے آخر میں راوی کہتا ہے: ”قَالَ فَجَعَلَ مَعَاذَ يَأْمُرُهُ فَأَسَى وَمَحَكَ وَجَعَلَ يَزِدُّهُ غَضَبًا“

صحیح بخاری میں ”بَابُ مَا يُنْهَى عَنِ السَّبَابِ وَاللَعْنِ“ میں حضرت سلیمان بن صرد رضی اللہ عنہ کی روایت کی تشریح کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بخاری کی روایت میں الفاظ ہیں: ”فَانْطَلَقَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَأَخْبَرَهُ بِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ کہ غصہ کرنے والے شخص کے پاس ایک آدمی گیا اور اس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے آگاہ کیا، اسی طرح مسلم کی روایت میں ارشاد ہے: ”فَقَامَ إِلَى الرَّجُلِ رَجُلٌ مِمَّنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“۔

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد سنا تھا ان میں سے صرف ایک شخص نے غصہ والے اور گالم گلوچ کرنے والے آدمی کو مخاطب کر کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بات سمجھانے کی کوشش کی۔

صحیحین کی روایت میں تو یہ تصریح نہیں کہ مخاطب کرنے والے شخص کون تھے؟ البتہ ابو داؤد کی روایت میں تصریح ہے کہ مخاطب کرنے والے حضرت معاذؓ تھے، چنانچہ ارشاد ہے: ”قَالَ فَجَعَلَ مَعَاذَ يَأْمُرُهُ فَأَسَى وَمَحَكَ وَجَعَلَ يَزِدُّهُ غَضَبًا“۔ (۲۳)

حافظ صاحب کی اس عبارت سے بھی صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس آدمی کے پاس جانے والے اور اس کو تعوذ کا حکم دینے والے حضرت معاذؓ ہیں، نہ کہ ہٹ دھرمی اور غصہ کرنے والے خود حضرت معاذؓ تھے۔

چنانچہ روایت کے آخری الفاظ ”أَمْجَنُونَ أَنَا إِذْ هَبَ“ کی تشریح کرتے ہوئے حافظ صاحب فرماتے ہیں: ”مُوْخَطَّابٌ مِنَ الرَّجُلِ لِلرَّجُلِ الَّذِي أَمَرَهُ بِالتَّعَوُّذِ أَمِضٌ فِي شُغْلِكَ“ یعنی غصہ کرنے والے شخص کی طرف سے حضرت معاذؓ کو خطاب ہے کہ تو اپنا کام کر مجھے نہ چھیڑ، لہذا یہ کہنا کہ وہ آدمی حضرت معاذؓ تھے اور پھر تاویل کرنا بعید اور بے جا ہے۔

(۲۳) دیکھیے فتح الباری: ۱۰/۳۶۶ باب ما ينهى عن السباب واللعن۔

(۲۴) الحديث أخرجه أبو داود في سننه: ۲/۳۰۳ باب ما يقال عند الغضب في كتاب الأدب۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ دَخَلَ السُّوقَ

فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُخَيِّرُ وَيُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ حَسَنَةٍ وَمَحَى عَنْهُ أَلْفَ أَلْفِ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ دَرَجَةٍ وَبَنَى لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ رَوَاهُ أَبُو تَرْمِذٍ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَقَالَ أَبُو تَرْمِذٍ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَفِي شَرْحِ السُّنَنِ مَنْ قَالَ فِي سُوْقٍ جَامِعٍ يَبَاعُ فِيهِ بَدَلٌ مَنْ دَخَلَ السُّوقَ (۲۵)

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو آدمی بازار جائے اور لا الہ الا اللہ الخ والا ذکر کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس لاکھ نیکیاں لکھتے ہیں، دس لاکھ اس کے گناہ معاف فرماتے ہیں اور دس لاکھ اس کے درجے بلند فرماتے ہیں اور جنت میں اُس کے لیے گھر بناتے ہیں۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: (۲۶) بازار کو ذکر کے ساتھ اس لیے خاص کیا گیا کہ بازار غفلت کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ سے اور اس کے ذکر سے اعراض کا مقام ہے، لہذا جو بازار میں داخل ہوتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے وہ اس آیت کا مصداق بن جائے گا ”رِجَالٌ لَا تُلْهِمُهُمُ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ“ (۲۷) ابو عبد اللہ حکیم ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اہل اسواق پر شیطان کا اس طرح غلبہ ہوتا ہے کہ وہ اور اس کے اعوان ہر ممکن طریقے سے ان کو ورغلا تے ہیں اور فانی دولت دنیا کی طرف راغب کرتے ہیں، کسی کو ناپ تول کی کمی میں ڈال دیتے ہیں اور کسی کو جھوٹی قسموں کے ذریعہ اپنے سامان کو فروخت کرنے کی ترغیب دیتے ہیں، اسی طرح ان کو نمازوں کے ضائع کرنے اور حقوق کی عدم ادائیگی کی دعوت دیتے ہیں، لہذا اہل اسواق جب ان کی اتباع میں اس قسم کی غفلت میں رہیں گے تو نزول عذاب کا خطرہ رہے گا، گو ان میں

(۲۵) الحدیث اخرجه الترمذی فی سننہ: ۴۹۱/۵ کتاب الدعوات، باب ما یقول اذا دخل السوق، رقم الحدیث ۲۳۲۷۔ وابن ماجہ فی سننہ: ۱۲/۵۲ کتاب التجارات، باب الاسواق ودخولها، رقم الحدیث ۲۲۳۵۔

(۲۶) درج ذیل حدیث کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۱۶۰/۵-۱۶۱۔

(۲۷) سورۃ النور/۳۶۔

سے جو ذکر کرنے والا ہو وہ اللہ تعالیٰ کے غضب کو دور کرتا ہے اور شیطان کے لشکر کو پسپا کرتا ہے ، چنانچہ ارشاد ربانی ہے : ”وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ“ (۲۸) گویا ذاکرین کے ذریعہ سے اہل غفلت کا دفاع ہوتا ہے ۔

اور اس دعاء ماثور کے الفاظ میں بازار کے لوگوں کے اعمال بد کی تلافی ہے ، اس طرح کہ جب آدمی ”لا اِلهَ اِلاَّ اللّٰه“ کہتا ہے تو گویا اس کے ذریعہ سے قلوب کی سرگردانی کو ختم کرنا ہے ، کیونکہ بازار میں ذہن و دل مصروف ہو کر رہ جاتے ہیں اور خواہشات کو ہی اپنا سب کچھ سمجھ لیا جاتا ہے ، چنانچہ ارشاد گرامی ہے :

”أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ“ (۲۹)

اسی طرح ”وحدہ لا شریک“ کہہ کر لوگوں کا ایک دوسرے کی طرف جو میلان ہوتا ہے اس کو ختم کیا گیا ہے اور ”لہ الملک“ کہہ کر مختلف قسم کے مالکانہ تصرف کے تصور کو ختم کیا گیا ہے اور ”وہ الحمد“ کہہ کر لوگوں کے ذہنوں کو اللہ تعالیٰ کے کمال کی طرف پھیرا گیا ہے ”يُحْيِي وَيُمِيتُ“ کہہ کر اہل بازار کے اعمال اور ذخیرہ اندوزی کے اثرات کو ختم کیا گیا ہے ، جو بیع و شراء کے لیے وہ روا رکھتے ہیں ”وہو حی لا يموت“ سے ان سب چیزوں کی اللہ تعالیٰ سے نفی ہو جاتی ہیں جو مخلوق کی طرف منسوب ہوتی ہیں ، پھر آخر میں ”بیدہ الخیر“ کہہ کر گویا یہ بتادیا کہ بازار کی اس گہما گہمی میں خیر نہیں ، اصل خیر تو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے ۔

بَابُ جَامِعِ الدُّعَاءِ

الفصل الثالث

﴿عَنْ عِثْمَانَ بْنِ حَنِيفٍ قَالَ إِنَّ رَجُلًا ضَرَبَ الْبَصَرَ أَنَّى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يُمَا فِيَّ فَقَالَ إِنَّ شَيْئًا دَعَوْتُ اللَّهَ وَإِنْ شِئْتُ صَبَرْتُ فَوَيْ خَيْرٌ لَكَ قَالَ فَأَدْعُهُ قَالَ فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيُحْسِنَ الْوُضُوءَ وَيَدْعُوَ بِهَذَا الدُّعَاءِ اللَّهُمَّ إِنِّي

(۲۸) سورة البقرة/۲۵۹-

(۲۹) سورة البقرة/۲۳-

أَمَّا لَكَ رَأَتْوَجَهُ إِلَيْكَ بِذِيكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي لِأَقْضِي لِي فِي مَا جَنَيْتُ هَذِهِ اللَّهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِيَّ رَوَاهُ الْإِسْرَمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ (۳۰)

”ایک نابینا صحابی آپ کے پاس آئے اور درخواست کی کہ اللہ تعالیٰ سے میری شفا کی دعا فرمائیں۔ آپ نے فرمایا تم چاہو تو میں تمہارے لیے دعا کروں اور اگر چاہو تو اسی حالت پر صبر کرو اور یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ انہوں نے عرض کیا: اللہ سے دعا فرمادیجیے۔ آپ نے ان کو بہت اچھا وضو کرنے کا حکم دیا اور اسی دعا کے لیے فرمایا: اے اللہ میں آپ سے سوال کرتا ہوں اور آپ کے نبی رحمت محمد کے وسیلے سے رجوع ہوتا ہوں میں رجوع ہوتا ہوں، اے نبی آپ کے وسیلے سے اپنے رب کی طرف تاکہ وہ میری حاجت پوری کر دے۔ اے اللہ آپ کی سفارش میرے حق میں قبول فرما“۔

پہلے غائب کے صیغے سے آپ کو وسیلہ بنایا گیا پھر بصیغہ خطاب توسل اختیار کیا گیا اور انہوں نے آپ کے اختیار دیدینے کی وجہ سے افضل کے مقابلے میں مفضل کو ترجیح دی ہے، یا اپنی تکلیف کی زیادتی کی وجہ سے یا اس خیال سے کہ بیٹا ہو کر زیادہ اعمال خیر میں کوشش کر سکیں گے۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نابینا صحابی سے فرمایا کہ صبر آپ کے لیے بہتر ہے، اس میں ایک تو قرآن کریم کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے: ”وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ“ (۳۱)

دوسرے یہ کہ حدیث شریف میں آتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب میں اپنے کسی بندے کو اس کی دونوں آنکھوں میں مبتلا کرتا ہوں ”یعنی نابینا کرتا ہوں“ اور وہ بندہ اس پر صبر کرتا ہے تو میں اس کے عوض اسے جنت عطا کرتا ہوں اور ظاہر ہے کہ جنت کا حاصل ہونا اس کے لیے خیر ہے۔

مسئلہ توسل

حدیث مذکور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اپنے توسل کے ساتھ دعا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ توسل کی ابتداء دو قسمیں ہیں:

(۳۰) الحدیث أخرجه الترمذی فی سننہ: ۱۹۸/۲ کتاب الدعوات، باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم دیر کل صلاة۔ وفی نسخة أخرى: ۵۶۹

رقم الباب ۱۱۹ ورقم الحدیث ۳۵۶۸، وابن ماجہ فی سننہ: ۳۳۱/۱۔ باب ما جاء فی صلاة الحاجة۔

(۳۱) سورة البقرة/۲۱۶۔ مسئلہ توسل کی جامع تفصیل کے لیے دیکھیے تسکین الصدر، باب ہشتم مسئلہ توسل، تالیف شیخ الحدیث حضرت مولانا سرفراز خان صدر صاحب مدظلہ العالی۔

● توسل بالذات ● توسل بصلاح الاعمال۔

توسل بصلاح الاعمال باتفاق امت جائز ہے اور دلیل جواز صحیحین کی وہ روایت ہے، جس میں تین آدمی ایک غار میں چلے گئے تھے اور بارش کی وجہ سے ایک چٹان نے غار کا منہ بند کر دیا تھا تو انھوں نے اپنے نیک اعمال کے توسل سے اللہ تعالیٰ سے دعا کی جو قبول ہو گئی اور چٹان غار کے منہ سے ہٹ گئی اور وہ صحیح و سالم باہر نکل آئے (۲۲)۔

چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی یہ دعا بغیر نیکر کے نقل فرمائی ہے یہ اس کے جواز کی دلیل ہے، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

”استدل أصحابنا بهذا على أنه يستحب للإنسان أن يدعو في حال كونه وفياً دعاء الاستسقاء وغيره بصلاح عمله ويتوسل إلى الله تعالى به لأن هؤلاء فعلوه فاستجيب لهم وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في معرض الثناء عليهم وجميل فضائلهم“ (۲۳)

”اس حدیث سے ہمارے اصحاب نے یہ استدلال کیا ہے کہ آدمی کے لیے مستحب ہے کہ وہ پریشانی کے وقت اور استسقاء وغیرہ کی دعا میں اپنے نیک عمل کی برکت اور اس کے توسل سے اللہ تعالیٰ سے دعا کرے، کیونکہ ان تینوں نے ایسا ہی کیا تھا، سو ان کی دعا قبول ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر ان کی تعریف اور ان کے اچھے اعمال کے سلسلے میں کیا ہے۔“

توسل بالذات جمہور علماء امت کے نزدیک جائز ہے، البتہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین نے اس کا انکار کیا ہے اور انھوں نے اس مسئلہ پر ایک مستقل کتاب ”القاعدة الجلیلة فی التوسل والوسيلة“ کے نام سے تصنیف کی ہے۔ اس کے علاوہ بھی انھوں نے اپنی دیگر کئی کتابوں میں مثلاً ”فتاویٰ منہاج السنة“ اور ”زیارة القبور“ وغیرہ میں اجمالاً و تفصیلاً اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔

لیکن توسل کا انکار حافظ ابن تیمیہ سے پہلے کسی عالم نے نہیں کیا، بلکہ حافظ صاحب ہی اس مسئلہ کے پہلے منکر ہیں، چنانچہ علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ ان کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وَحَسْبُكَ أَنْ تُنْكَرَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ لِلِاسْتِغَاثَةِ وَالتَّوَسُّلِ قَوْلَ لَمْ يَقُلْهُ عَالِمٌ قَبْلَهُ، وَصَارَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ مِثْلُهُ“ (۲۴) ”تیرے تعجب کے لیے بات کافی ہے کہ ابن تیمیہ کا طفیل اور توسل سے انکار کا قول ایسا ہے کہ ان سے پہلے کسی عالم نے ایسا نہیں کہا،

(۲۲) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۲/۸۸۳ کتاب الادب، باب اجابة دعاء من بر والدیه، و مسلم فی صحیحہ: ۲/۳۵۳ کتاب الذکر و الدعاء، باب قصة أصحاب الغار الثلاثة۔

(۲۳) شرح النووی علی صحیح مسلم: ۲/۳۵۳ باب قصة أصحاب الغار الثلاثة و التوسل بصلاح الاعمال۔

(۲۴) شفاء السقام للعلامة السبکی: ص/۱۲۰۔

اور اسی وجہ سے وہ اہل اسلام میں بدنام ہو گئے ہیں۔“

اسی طرح علامہ ابن عابدین الشامی الحنفیؒ لکھتے ہیں (۳۵)۔

”وقال النسبكي يُحَسِّنُ التَّوَسُّلَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَبِّهِ، وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ إِلَّا ابْنَ تَيْمِيَّةَ فَابْتَدَعَ مَا لَمْ يَقُلْهُ عَالِمٌ قَبْلَهُ“

حافظ ابن تیمیہؒ نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لیے سفر اور توسل کا رد کیا تو ان کی تردید میں علامہ عبد الکافی السبکیؒ نے ”شفاء السقام“ کے نام سے کتاب تالیف فرمائی اور ”شفاء السقام“ کا رد حافظ ابن تیمیہؒ کے شاگرد حافظ ابن الہادیؒ نے اپنی تالیف ”الصارم المنکی“ سے کیا، پھر اس کے رد میں علامہ ابن علانؒ نے ”المبرد المنکی“ تصنیف فرمائی۔

بعض لوگوں نے امام سبکیؒ کی کتاب ”شفاء السقام“ کو تعصب کا نتیجہ قرار دیا ہے، لیکن ان کی رائے بالکل غلط ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں:

”وَلَيْسَ رَدُّهُ تَعْصِبًا بَلْ هُوَ مَصِيبٌ فِيمَا رَدَّ شَهْدِيهِ الْجَلَّةُ“ سبکیؒ کا رد کرنا تعصب پر محمول نہیں بلکہ وہ اس رد میں درست رائے کے حامل ہیں، جلیل القدر حضرات نے اس کی شہادت دی ہے“ (۳۶)۔

جمہور علماء امت کے نزدیک توسل خواہ اُحياء سے ہو یا اُموات سے، ذوات سے ہو یا اعمال سے اپنے اعمال سے ہو یا غیر کے اعمال سے بہر حال اس کی حقیقت اور ان سب صورتوں کا مرجع تو تسل برحمتہ اللہ تعالیٰ ہے، چنانچہ حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ توسل کی حقیقت کے بارے میں فرماتے ہیں:

کسی شخص کا جو جاہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک، اس جاہ کی بقدر اس پر رحمت متوجہ ہوتی ہے۔ توسل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ جتنی رحمت اس پر متوجہ ہے اور جتنا قرب اس کا آپ کے نزدیک ہے اس کی برکت سے مجھ کو فلاں چیز عطا فرما کیوں کہ اس شخص سے تعلق ہے، اسی طرح اعمال صالحہ کا توسل آیا ہے حدیث میں اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ اس عمل کی جو قدر حق تعالیٰ کے نزدیک ہے اور ہم نے اس عمل کیا ہے اے اللہ برکت اس عمل کے ہم پر رحمت ہو۔

اور حاصل توسل فی الدعاء کا بھی یہی ہے کہ اے اللہ فلاں بندہ آپ کا مورد رحمت ہے اور مورد رحمت سے محبت اور اعتقاد رکھنا بھی موجب جلب رحمت ہے اور ہم اس سے محبت اور اعتقاد رکھتے ہیں، پس ہم پر رحمت فرما“ (۳۶*)۔

(۳۵) رد المحتار علی الدر المختار: ۳۹۷/۶۔

(۳۶) التعليقات السنية ص ۱۹۶۔

(۳۶*) () دیکھیے نشر الطیب ص ۲۳۸۔

اور چونکہ توسل بالرحمۃ کے جواز بلکہ ارجی للقبول ہونے میں کوئی شبہ نہیں، لہذا حضرات انبیاء علیہم السلام اور اولیاء اللہ العظام اور صلحاء کرام کے وسیلہ سے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگنا شرعاً جائز بلکہ قبولیت دعا کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے مستحسن اور افضل ہے، قرآن وحدیث کے ارشادات و تصریحات سے اس قسم کا توسل بلاشبہ ثابت ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا“ (۳۷) ”اور جب پہنچی ان کے پاس کتاب اللہ کی طرف سے جو سچا بتاتی ہے اس کتاب کو جو ان کے پاس ہے اور پہلے سے فتح مانگتے تھے کافروں پر“۔

”یستفتحون“ استفتاح سے ماخوذ ہیں جس کے معنی ہیں مدد طلب کرنا۔

علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر فتح القدیر میں لکھتے ہیں: ”والاستفتاح الاستنصار“ (۳۸)

علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: (۳۹) ”نَزَلَتْ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرِ كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الْأَوْسِ وَالْخَزَرَجِ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ مَبْعَثِهِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَتَادَةُ“ یعنی اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے اہل کتاب میں بنی قریظہ اور بنی نضیر اپنے مخالف فریق قبائل اوس اور خزرج پر فتح طلب کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے اللہ تعالیٰ سے دعا کیا کرتے تھے اور یوں کہا کرتے تھے:

”اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ بِحَقِّ نَبِيِّكَ الَّذِي وَعَدْتَنَا أَنْ تَبْعَثَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَنْ تَنْصُرَنَا الْيَوْمَ عَلَى عَدُوِّنَا فَيَنْصُرُونَا“ (۴۰) یعنی اے اللہ ہم تجھ سے سوال کرتے ہیں اس آخر الزمان رسولؐ کے طفیل اور وسیلہ سے جس کی بعثت کا تو نے ہم سے وعدہ فرمایا ہے کہ آج کے دن ہمارے دشمن پر ہمیں غلبہ عطا فرما، پس ان کی مدد کی جاتی یعنی ان کی دعا قبول ہوتی اور غالب آجاتے۔

سیح الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے فوائد میں تحریر فرماتے ہیں قرآن کے اترنے سے پہلے جب یہودی کافروں سے مغلوب ہوتے تو خدا سے دعا مانگتے کہ ہم کو نبیؐ آخر الزمان اور ان پر جو کتاب نازل ہوگی ان کے طفیل کافروں پر غلبہ عطا فرما (۴۰*)۔

تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں تشریف فرما نہ ہوئے تھے اس وقت بھی اہل کتاب

(۳۷) سورة البقرة/۸۹۔

(۳۸) دیکھیے تفسیر فتح القدیر: ۱/۹۵۔

(۳۹) دیکھیے روح المعانی: ۱/۳۲۰۔

(۴۰) بحوالہ بالا۔

(۴۰*) دیکھیے تفسیر عثمانی ص ۱۷ سورة البقرة

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے دعا کرنے کے فتح یاب ہوتے تھے ، حق تعالیٰ شانہ نے اس واقعہ کو بیان کر کے قرآن مجید میں اس قسم کے توسل کی کہیں تردید نہیں فرمائی ، احادیث میں سے حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کی زیر بحث روایت سے صراحتاً توسل ثابت ہوتا ہے ، اس میں اس بات کا ذکر ہے کہ ایک بنیہا آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور دعا کی درخواست کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تو چاہے تو اس دعا کو ملتوی رکھوں اور یہ زیادہ بہتر ہے اور اگر تو چاہے تو دعا کروں ، اس نے عرض کیا کہ دعا ہی کر دیجیے ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم دیا کہ وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے اور یہ دعا کرے : ”اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي لِيَقْضِيَ لِي فِي حَاجَتِي هَذِهِ اللَّهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِيَّ“ ابن ماجہ کی روایت میں وضو کے بعد دو رکعتیں پڑھنے کا بھی ذکر ہے (۴۱)۔

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ، ایک یہ کہ کسی مقبول شخصیت سے اپنی کسی حاجت کے لیے دعا کی درخواست کرنا جائز ہے ، جیسا کہ بنیہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی عافیت کے لیے دعا کی درخواست کی تھی ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے کسی مقبول شخصیت کے توسل سے دعا کرنا جائز ہے ، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنے توسل سے دعا کرنے کا حکم فرمایا تھا ، اسی طرح حضرت معب بن سعد عن ابیہ کی روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے : ”وَأَمَّا يَنْصُرُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ بِضَعِيفِهَا يَدْعُوْتِهِمْ وَإِخْلَاصِهِمْ“ (*)

اللہ تعالیٰ اس امت کی مدد فرماتے ہیں اس کے کمزور بندوں اور ان کی دعاؤں و اخلاص کے طفیل۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے مقبول بندوں کی ذات اور اعمال و اخلاص کے وسیلہ سے دعا مانگنا جائز ہے بلکہ قبولیت دعا کے لیے اکابرین امت کا طریقہ ہے ، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں میں امام ابوحنیفہؒ کے وسیلہ سے برکت حاصل کرتا ہوں ہر روز ان کی قبر پر زیارت کے لیے حاضر ہوتا ہوں ، اور اس کے قریب اللہ تعالیٰ سے حاجت روائی کی دعا کرتا ہوں اس کے بعد جلد میری مراد پوری ہو جاتی ہے۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اپنی بے نظیر کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں رقمطراز ہیں :

”وَمِنْ أَدَبِ الدُّعَاءِ تَقْدِيمُ الشَّاءِ عَلَى اللَّهِ وَالتَّوَسُّلُ بِنَبِيِّ اللَّهِ يَسْتَجَابُ“ (۴۲)

(۴۱) الحدیث اخر جہا بن ماجہ فی سننہ فی باب ماجاء فی صلاۃ الحاجۃ : ۱/۴۳۱ ، رقم الحدیث ۱۲۸۵۔

(*) الحدیث اخر جہا النسائی فی سننہ : ۲/۶۴ کتاب الجہاد ، الاستصار بالضعیف۔

(۴۲) حجۃ اللہ البالغہ : ۲/۶۱ الامور التي لا بد منها فی الصلاۃ۔

”اور دعا کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ کو مقدم کیا جائے تاکہ دعا کو قبولیت کا شرف حاصل ہو۔“

اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فتاویٰ رشیدیہ میں فرماتے ہیں: ”استغاثہ و توسل کے تین معنی ہیں: ① ایک یہ کہ حق تعالیٰ سے دعا کرے کہ بحرمت فلاں میرا کام کر دے، یہ باتفاق جائز ہے خواہ عند القبر ہو خواہ دوسری جگہ اس میں کسی کو کلام نہیں۔

② دوسرے یہ کہ صاحب قبر سے کہے خدا کا نام (اللہ تعالیٰ کے نام کا تمھیں واسطہ دیتا ہوں) تم میرا کام کر دے یہ شرک ہے خواہ قبر کے پاس کہے خواہ دور کہے۔

③ تیسرے یہ کہ قبر کے پاس جا کر کہے کہ اے فلاں تم میرے واسطے دعا کرو کہ حق تعالیٰ میرا کام کر دیں:

اس میں علماء کا اختلاف ہے مجوزین سماع موتی اس کے جواز کے قائل ہیں اور مانعین سماع موتی منع کرتے ہیں، سو اس کا فیصلہ اب کرنا محال ہے، مگر انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو خلاف نہیں اسی واسطے ان کو مستثنیٰ کیا ہے“ (۴۳)۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کی اس حدیث ”اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بَعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا قَالَ فَيُسْقَوْنَ“ (۴۴)

”اے اللہ ہم اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے آپ کے حضور میں توسل کیا کرتے تھے اور اب اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کے ذریعے سے آپ کے حضور میں توسل کرتے ہیں سو ہم کو بارش عنایت کیجیے تو بارش ہو جاتی تھی“ کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ توسل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یوں تھا کہ حضرات صحابہ کرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کے ہاں دعا کی التجاء کرتے تھے اور وہ حضرات بھی دعا کرتے تو اس طریقہ سے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت اور دعا کا وسیلہ چاہتے تھے تو مطلب یہ ہے کہ یہ توسل احیاء کے ساتھ مختص ہے اور وہ بھی توسل بالذات نہیں بلکہ توسل بالعمل والدعاء ہے (۴۵)۔ چنانچہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے اور اس کے ساتھ ایمان اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کے فیض سے بھی مالا مال تھے، اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو دعا کے لیے آگے کیا۔

(۴۳) دیکھئے فتاویٰ رشیدیہ: ۹۳/۱۔

(۴۴) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱۳۶/۱۔ ابواب الاستسقاء، باب سؤال الناس الامام الاستسقاء۔ الفتاویٰ: ۱۳۶۔

(۴۵) دیکھئے مختصر الفتاویٰ المصریۃ ص ۱۹۶۔

در حقیقت یہ تاویل بارد ہے، اس لیے کہ جس وجہ سے توسل کیا جاتا ہے وہ وجہ ان تمام حالات اور مقامات میں پائی جاتی ہے بلکہ زندہ کی نسبت مردہ میں زیادہ کمال کے ساتھ وہ وجہ موجود ہے، کیونکہ کہ زندہ انسان تغیر احوال سے مامون نہیں، اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ کسی کی اقتداء کرنا چاہو تو میت کی اقتداء کرو، اس لیے کہ زندہ فتنہ سے محفوظ نہیں ہوتا۔

البتہ حضرت عمرؓ کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بجائے حضرت عباسؓ سے توسل کرنے کا مقصد اول تو اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے توسل کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ بلا واسطہ توسل کیا جائے، دوسرے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت حسیہ یا قرابت معنویہ سے تعلق رکھنے والے کے واسطے سے توسل کیا جائے۔

چنانچہ حضرت حکیم الامت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ”اس حدیث سے غیر نبی کے ساتھ بھی توسل جائز نکلا جب اس کو نبی سے کوئی تعلق ہو، قرابت حسیہ یا قرابت معنویہ کا تو توسل بالنبی کی ایک صورت یہ بھی نکلی اور اہل فہم نے کہا ہے کہ اس پر متنبہ کرنے کے لیے حضرت عمرؓ نے حضرت عباسؓ سے توسل کیا، نہ اس لیے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے وفات کے بعد توسل جائز نہ تھا جب کہ دوسری روایت سے اس کا جواز ثابت ہے (۳۶)۔“

اور حضرت عمرؓ کی حدیث مذکور کی شرح میں حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ اور قاضی شوکانی رقمطراز ہیں: ”وَيُسْتَفَادُ مِنْ قِصَّةِ الْعَبَّاسِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ اسْتِشْفَاءُ بِأَهْلِ الْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ وَأَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ“ حضرت عباسؓ کے اس واقعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اہل خیر و صلاح اور خاندان نبوت سے تعلق رکھنے والے حضرات کو بطور توسل پیش کرنا مستحب ہے“ (۳۷) چنانچہ حضرت عباسؓ کی یہ دعا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت اور تعلق ہی کی وجہ سے قبول ہوئی، علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں: ”فَهَذِهِ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ بِرُكْنِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (۳۸) اگر یوں کہاں جائے کہ حضرت عمرؓ نے ”وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعِمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا“ کہہ کر زندہ اور مردہ دونوں سے توسل کے جواز کی طرف اشارہ کیا زندہ تو حضرت عباسؓ ہیں جن سے عمر توسل کر رہے ہیں اس سے زندہ کے توسل کی طرف اشارہ ہے اور عم کی نبی کی طرف اضافت کر کے اللہ پاک کی رحمت کو نبی کے ذریعہ متوجہ کرنا چاہا ہے (جو وفات پا چکے ہیں) اور اس میں کیا شک ہے کہ عباسؓ کا توسل نبی

(۳۶) دیکھیے نشر الطیب: ص ۲۵۰۔

(۳۷) نیل الاوطار للشوکانی: ۹/۴ باب الاستشفاء بذوی الصلاح: وفتح الباری ۲/۳۹۶ باب سؤال الناس الامام الاستشفاء، وعمدة القاری: ۱۰/۴۰۰

۳۳ باب مذکور۔

(۳۸) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ: ۶۰/۲۔ ومنہا علی ید العباس عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

سے نسبت ہی کی وجہ سے تو ہے تو اس طرح نبی (وفات یافتہ) اور عباس (زندہ) دونوں کا توسل ثابت ہو گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ توسل بالذات اور توسل بصلح الاعمال میں نزاع لفظی ہے، کیونکہ جو حضرات توسل بذات کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ مثلاً جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو العیاذ باللہ تعالیٰ، وصف نبوت اور رسالت اور ان دینی خدمات سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات طیبہ میں سرانجام دی ہیں الگ کر کے توسل کیا جائے، یا معاذ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کرنے کی شرط سے صرف نظر کر لی جائے، یہ کسی کے وہم میں نہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے دیگر اولیاء اور مقبول بندوں کو ان کے اوصاف حسنہ سے جدا کر کے محض ان کی ذات ہی کو ٹھونڈا رکھا جائے ایسا بھی نہیں، بلکہ جہاں بھی ان حضرات کا توسل ہوگا وہاں ان کے ساتھ محبت اور ان کے نیک کاموں کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی خصوصی رحمت پیش نظر ہوگی، جیسا کہ قرآن مجید میں ”هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ“ (۳۹) میں حضرت زکریا علیہ السلام کا حضرت مریم علیہا السلام پر رحمت سے توسل اور آپ کی دعا کا قبول ہونا مذکور ہے۔ ذکر اگرچہ ذات کا ہوتا ہے کیونکہ صالح اعمال آخر کسی ذات ہی سے صادر ہونگے از خود تو ان کا مددور نہیں ہو سکتا، لیکن اس ذات اور موصوف کے اعمال اور صفات کو بھی اس میں دخل ہے تو توسل بصلح الاعمال ذات کے واسطے کے بغیر سمجھ سے باہر ہے، اس لیے ہمارے نزدیک توسل بالذات اور توسل بصلح الاعمال کا مال بالآخر ایک ہی ہے، صرف اس کی تعبیر اور تشریح کا فرق ہے اور نزاع صرف لفظی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ چونکہ توسل بصلح الاعمال کے قائل ہیں تو توسل بالذات کا بھی ان کو اقرار کر لینا چاہیے، کیونکہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہم بھی محض ذات کا توسل نہیں کرتے ان کے ذہن میں جو یہ وہم ہے کہ ذات سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ (معاذ اللہ تعالیٰ) اس ذات کا رتبہ اور درجہ خدا تعالیٰ سے بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے، یا اس کا اللہ تعالیٰ پر کوئی جبر اور زور ہے (العیاذ باللہ تعالیٰ) تو یہ کسی مسلمان کے وہم میں بھی نہیں آتا (۵۰)۔

چنانچہ امام تقی الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے اس وہم اور نظریہ کا اس طرح رد کیا ہے:

”فالتوسل والتشفع والتجوه والاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم وسائر الانبياء والصالحين ليس لها معنى في قلوب المسلمين غير ذلك ولا يقصد بها احدهم سواه فمن لم يشرح صدره لذلك فليترك على نفسه“ (۵۱)

اس عبارت میں علامہ سبکی نے حافظ ابن تیمیہ کے اس وہم کی تردید کی ہے اور واضح کیا ہے کہ ہر

(۳۹) سورۃ آل عمران/۳۸۔

(۵۰) مسئلہ کی مکمل تحقیق کے لیے دیکھیے تسکین الصدور باب التوسل ص ۲۹۶ تا ۳۲۹۔

(۵۱) دیکھیے شفاء السقام فی زیارة خیر الانام: ص ۱۲۹۔

مسلمان کا یہی نظریہ ہوتا ہے کہ جن حضرات کے توسل سے دعا مانگی جاتی ہے ، وہ اللہ تعالیٰ کے نیک اور مقبول بندے ہیں اور ان کی محبت اور ان سے لگاؤ نزول رحمت الہی کا ذریعہ ہے اور یہ جائز ہے ۔

البتہ اگر کسی مردہ یا زندہ سے مانفوق الأسباب مرادیں مانگی جائیں ، مطلوب منہ حق تعالیٰ کے بجائے کوئی اور ہو یہ شرک ہے فتاویٰ رشیدیہ کے حوالہ سے اس کا شرک ہونا پہلے نقل کیا جا چکا ہے ۔ اسی وجہ سے حکیم الامت حضرت تھانویؒ توسل کے بارے میں اس طرح تفصیل فرماتے ہیں : ” اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ توسل بالخلق کی تین تفسیریں ہیں : ایک مخلوق سے دعا کرنا اور اس سے التجا کرنا ، جیسا کہ مشرکین کا طریقہ ہے اور یہ بالاجماع حرام ہے اور دوسری تفسیر یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا اور یہ میت میں کسی دلیل سے ثابت نہیں ، پس یہ صورت زندہ کے ساتھ خاص ہوگی اور تیسری تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اس مقبول مخلوق کی برکت سے اور اس کو جہور نے جائز رکھا ہے “ (۵۲) ۔

تنبیہ

فقہاء کرام نے یہ بیان کیا ہے کہ توسل کے موقع پر ” بحق فلان “ کا لفظ استعمال کرنا مکروہ ہے ، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : ” وَيَكْرَهُ أَنْ يَقُولَ فِي دُعَائِهِ بِحَقِّ فُلَانٍ أَوْ بِحَقِّ أَنْبِيَائِكَ أَوْ رُسُلِكَ لِأَنَّهُ لَاحِقٌ لِلْمَخْلُوقِ عَلَى الْخَالِقِ “ (۵۳) ” اور یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں یوں کہے کہ میں بحق فلان یا بحق انبیاء یا بحق رسل تجھ سے دعا کرتا ہوں کیونکہ مخلوق کا خالق پر ” بطور وجوب کے “ کوئی حق نہیں ہے ۔ اسی طرح فتاویٰ سراجیہ میں ہے : ” يَكْرَهُ أَنْ يَقُولَ فِي دُعَائِهِ بِحَقِّ فُلَانٍ أَوْ بِحَقِّ رُسُلِكَ وَأَنْبِيَائِكَ “ الخ (۵۴) ان عبارات سے بعض اوقات مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ احناف توسل کے قائل نہیں ، حالانکہ یہاں لفظ حق سے روکا گیا ہے اور اس کی وجہ بھی صرف یہ ہے کہ معتزلہ اور شیعہ کے نزدیک پروردگار پر واجب اور ضروری ہے کہ نیکوں پر بندوں کو ثواب دے اور بدیوں پر عذاب دے ، اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو معاذ اللہ تعالیٰ اس کا عدل باقی نہیں رہے گا اور اس کا بخل و جہل وغیرہ لازم آئے گا (العیاذ باللہ) ۔

لیکن اہل السنۃ والجماعۃ اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے ، اس پر کسی کا کوئی حق عائد نہیں ہوتا۔ ہاں اپنے ارادہ سے جس حق کا اس نے وعدہ کیا ہے وہ بجا ہے اور وہ حق تفصیل

(۵۲) دیکھئے خیر الفتاویٰ : ۱/ ۱۹۵-۱۹۶۔

(۵۳) الہدایۃ : ۳/ ۲۱۱۔

(۵۴) تسکین الصدور : ص ۴۲۰ بحوالہ فتاویٰ سراجیہ ص ۷۲۔

ہے الزامی نہیں، اس میں نہ تو کلام ہے اور نہ اس سے کسی قسم کا جبر لازم آتا ہے، چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”حَقًّا عَلَيْنَا نُنَاجِ الْمُؤْمِنِينَ“ (۵۵)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ اہل سنت کے عقیدے کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ شَيْءٌ خِلَافًا لِلْمَعْتَرَةِ“ کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں، بخلاف معتزلہ کے کہ وہ وجوب کے قائل ہیں“ (۵۶)۔

حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں رقمطراز ہیں: ”بحق فلاں کہنا درست ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو تو نے اپنے احسان سے وعدہ فرمایا ہے اس کے ذریعہ سے مانگتا ہوں، مگر معتزلہ اور شیعہ کے نزدیک حق تعالیٰ پر حق لازم ہے اور وہ بحق فلاں کے یہی معنی مراد رکھتے ہیں، سو اس واسطے معنی موہم اور مشابہ معتزلہ ہو گئے تھے، لہذا فقہاء نے اس لفظ کا بولنا منع کر دیا ہے تو بہتر ہے کہ ایسا لفظ نہ کہے جو رافضیوں کے ساتھ مشابہ ہو جاوے“ (۵۷)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ ان عبارات کا یہ مطلب نہیں کہ توسل مطلقاً ناجائز ہے، بلکہ یہاں صرف لفظ ”حق“ کے استعمال سے روکا گیا ہے۔

وَاللَّهُ تَعَالَىٰ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَتَمُّ وَأَحْكَمُ



(۵۵) سورۃ یونس/۱۰۳۔

(۵۶) مرآۃ المفاتیح: ۹۸/۱۔

(۵۷) دیکھیے فتاویٰ دہلویہ: ۶۳/۱۔

كتاب المناسك

كتاب المناسك ايك نظرمين

٣٨٣ - ٣٦٩	باب بالاحرام والتلبية
٤٠٦ - ٣٨٤	باب قصة حجة الوداع
٤٢٠ - ٤٠٦	باب دخول مكة والطواف
٤٢٥ - ٤٢٠	باب الوقوف بعرفة
٤٣٢ - ٤٢٥	باب الدفع من عرفة والمزدلفة
٤٣٧ - ٤٣٢	باب رمي الجمار
٤٤٥ - ٤٣٧	باب الهدي
٤٤٦ - ٤٤٥	باب الحلق
٤٤٩ - ٤٤٧	باب (في التحلل ونقلهم بعض الاعمال على بعض)
٤٥٩ - ٤٤٩	باب خطبة يوم النحر ورمي ايام التشريق والتوديع
٤٦٦ - ٤٥٩	باب ما يجتنبه المحرم
٤٧٣ - ٤٦٦	باب المحرم يجتنب الصيد
٤٨٠ - ٤٧٣	باب الاحصار وفوت الحج
٤٨٦ - ٤٨٠	باب حرم مكة سها الله تعالى
٤٩٦ - ٤٨٦	باب حرم المدينة حرسها الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب المناسک

المناسک

مناسک ”نسک“ کی جمع ہے نسک بفتح السین وکسرھا دونوں طرح مستعمل ہے (۱) - یہ مصدر میمی ہے جس کے معنی ہیں عبادت کرنا اور یہ ظرفِ زمان یا ظرفِ مکان بھی ہو سکتا ہے (۲) ، لیکن یہاں پر مناسک سے مراد افعال حج ہیں -

حج

حج حاء کے فتح اور کسرہ کے ساتھ دونوں طرح مستعمل ہے ، طبری نے نقل کیا ہے کہ حاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا اہل نجد کی لغت ہے اور حاء کے فتح کے ساتھ پڑھنا باقی عرب کی لغت ہے - لیکن حسین جعفی نے نقل کیا ہے کہ حاء کے فتح کے ساتھ اسم ہے اور حاء کے کسرہ کے ساتھ مصدر ہے - باقی حضرات نے اس کا عکس کہا ہے یعنی بافتح مصدر ہے اور بالکسر اسم ہے (۲) -

(۱) ”وقری بہما قولنعمالی: ”جعلنا منسکاً ہم ناسکوه“ قرأ الکوفیون غیر عاصم منسکاً بکسر السین والباء قولنفتحها“ تاج العروس: (ج ۶، ص ۱۸۷)

(۲) دیکھیے الہایۃ لابن الاثیر: ج ۵، ص ۳۸ -

(۳) دیکھیے اوجز المسالک: ج ۶، ص ۱۵۰ -

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی

لغةً حج قصد اور ارادے کو کہتے ہیں، بعض نے کہا ہے اس کے معنی ہیں ”القصد الی ما یعظم“ بعض نے اس کے لغوی معنی بیان کیے ہیں، ”القصد مرة بعد اخرى“، تحلیل نحوی نے حج کے لغوی معنی بیان کیے ہیں ”کثرة القصد الی ما تعظم“ (۴)۔

اصطلاح شرع میں حج کے معنی ہیں ”زيارة مکان مخصوص فی زمن مخصوص بفعل مخصوص“ (۵)

حج کی فرضیت

حج کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے ثابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ (۶)۔

بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”بنی الاسلام علی خمس (و ذکر فیہا الحج)“ (۷) اسی طرح فصل اول کی پہلی روایت میں ہے ”یا ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فحجّوا....“ اور امت کا بھی اس پر اجماع ہے کہ صاحب استطاعت پر عمر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے۔

حج کب فرض ہوا؟

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حج کب فرض ہوا؟ اس میں متعدد اقوال ہیں (۸)، ایک قول یہ بھی ہے کہ حج ہجرت سے پہلے ہی فرض ہو گیا تھا، لیکن اس قول کو حافظ ابن حجرؒ نے شاذ کہا ہے (۹)۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ حج ہجرت کے بعد فرض ہوا ہے، پھر فرضیت کے سال میں علماء کے

(۴) مذکورہ اقوال نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، اوجز المسائل: ج ۶، ص ۱۵۰۔

(۵) (زيارة) ای طواف ووقوف (مکان مخصوص) ای الکعبة وعرفة (فی زمن مخصوص) فی الطواف من فجر النحر الی آخر العمر و فی الوقوف من زوال شمس عرفة لفجر النحر (بفعل مخصوص) بان یکون مخزما بنیة الحج، ذر مختار، ج ۲، ص ۱۵۰۔

(۶) سورة ال عمران / ۹۶۔

(۷) بخاری: ج ۱، ص ۶۔

(۸) قال القاری فی المرقاة: حتی تحصل احد عشر قولاً، ج ۵، ص ۲۶۳۔

(۹) دیکھیے فتح الباری: ج ۳، ص ۳۴۸۔

مختلف اقوال ہیں، ھھ سے لیکر ۱۰ھ تک اقوال ملتے ہیں (۱۰)۔

واقدی نے فرضیت حج ھھ میں بیان کی ہے اور ان کا استدلال حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کی روایت سے ہے کہ ان کی حدیث میں حج کا ذکر موجود ہے اور ان کی آمد اور حاضری جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ۵ھ میں ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج ھھ میں فرض ہوا ہے (۱۱)۔

مشہور یہ ہے کہ حج ۶ھ میں فرض ہوا ہے۔ رافعی نے اسی پر جزم کیا ہے (۱۲) اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اسی کو جمہور کا قول قرار دیا ہے (۱۳)، ان کی دلیل یہ آیت ہے: ”وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ چونکہ اس آیت کا نزول ۶ھ میں بتلایا گیا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ حج بھی ۶ھ میں فرض ہوا ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ حج ۹ھ کے اواخر میں فرض ہوا، قاضی عیاضؒ (۱۴) اور ابن قیمؒ (۱۵) وغیرہ نے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے (۱۶)، اس پر دلیل یہ آیت ہے ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ جو کہ ۹ھ کے اواخر میں نازل ہوئی ہے، چنانچہ فرضیت حج کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال بھی حج کو موخر نہیں کیا اور یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کے مناسب بھی ہے۔

واقدی نے جو حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ طرطوشی نے ضمام بن ثعلبہؓ کی حاضری ۹ھ میں بتلائی ہے (۱۷)، اس لیے اگر ان کی حدیث میں حج کا ذکر ہے تو حج کی فرضیت اور ان کی آمد چونکہ دونوں ۹ھ میں ہیں، لہذا ان کی حدیث ہمارے خلاف نہیں بلکہ تائید میں ہے۔ اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے واقدی کے قول کو کئی قرائن اور متعدد دلائل کی بنا پر غلط قرار دیا ہے (۱۸)۔

(۱۰) دیکھیے عمدة القاری: ج ۹، ص ۱۲۲۔

(۱۱) التعلیق الصبیح: ج ۳، ص ۱۷۰۔

(۱۲) رافعی کا یہ قول کتاب السیر میں ہے اور کتاب الحج میں انہوں نے ھھ میں فرضیت حج پر جزم کیا ہے، دیکھیے اوجز المسالك: ج ۶، ص ۱۵۲۔

(۱۳) دیکھیے فتح الباری: ج ۳، ص ۳۷۸۔

(۱۴) دیکھیے تاریخ الخمیس: ج ۱، ص ۵۰۳۔

(۱۵) دیکھیے زاد المعاد: ج ۲، ص ۱۰۱۔

(۱۶) وہ جزم صاحب رد المحتار حیث قال: الصحيح ان الحج فرض في او اخر سنة تسع وان آية فرضه هي قوله تعالى والله على الناس حج البيت....

ومن نزلت عام الوفود او اخر سنة تسع وانه صلى الله عليه وسلم لم يؤخر الحج بعد فرضه عاما واحدا وهذا هو اللائق بهديه وحاله صلى الله عليه وسلم رد المحتار: ج ۲، ص ۱۵۱۔

(۱۷) دیکھیے عمدة القاری: ج ۹، ص ۱۲۲۔

(۱۸) دیکھیے فتح الباری: ج ۱، ص ۱۵۲۔

پہلا قرینہ یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں تصریح ہے (۱۹) کہ ضمام بن ثعلبہؓ اس آیت کے نزول کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے جس میں صحابہ کرامؓ کو سوالات سے روک دیا گیا تھا وہ آیت یہ ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْأَلُكُمْ“ (۲۰) یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جس کا نزول بہت متاخر ہے، لہذا واقدی وغیرہ کا یہ کہنا کہ ضمام بن ثعلبہؓ میں حاضر خدمت ہوئے غلط ہے۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ ذکر ہے کہ ”آپؐ کے قاصد نے یہ بات بیان کی اور یہ بات بیان کی“ اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ضمام بن ثعلبہؓ کی آمد ۵ھ میں نہیں ہوئی، کیونکہ دعوت ناموں اور قاصدوں کا سلسلہ صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے بعد ہوا اور صلح حدیبیہ ۶ھ میں ہوئی اور فتح مکہ ۸ھ میں۔

تیسرا قرینہ یہ ہے کہ ضمام کے واقعہ میں ہے کہ ”ان قومہ اوفدوہ“ ضمامؓ کو ان کی قوم نے وفد بنا کر بھیجا تھا اور یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وفد کی بیشتر آمد ۹ھ میں ہوئی، اسی بنا پر اس سنہ کا نام سنۃ الوفود ہے، پھر یہ واقعہ ۵ھ کا کیسے ہو سکتا ہے؟

چوتھا قرینہ یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہؓ جب قوم کے پاس واپس پہنچے تو قوم نے ان کی اطاعت کی اور اسلام میں داخل ہو گئے۔ قوم کونسی ہے؟ روایت میں ہے کہ ”اخو بنی سعد بن بکر“ یعنی قبیلہ ہوازن کا ایک بطن بنو سعد، یہ لوگ غزوہ خنین کے بعد مسلمان ہوئے جو شوال ۸ھ میں واقع ہوا، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہؓ ۹ھ میں آئے تھے، جیسا کہ ابن اسحاق اور ابو عبیدہ وغیرہما کی تحقیق ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے آیت ”وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اتمام حج نفل کا حکم دیا گیا ہے جو پہلے سے مشروع تھا۔ حج کی فرضیت کا ذکر اس میں نہیں ہے اس لیے اس آیت سے ۶ھ میں حج کی فرضیت پر استدلال کرنا درست نہیں ہے (۲۱)۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد فقط ایک حج کیا ہے، یعنی حجۃ الوداع، رہا سوال کہ کیا حجۃ الاسلام کی فرضیت سے قبل حج نفل مشروع تھا تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے

(۱۹) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۳۰۔

(۲۰) سورۃ المائدہ: ۱۰۱۔

(۲۱) دیکھیے زاد المعاد: ج ۲، ص ۱۰۱۔

کہ فرضیت حج سے قبل حج نفل مشروع تھا، اس لیے کہ آپؐ نے ہجرت سے قبل نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد بہت سے حج کیے (۲۲) جن کی تعداد ہمیں معلوم نہیں۔

ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ آپؐ ہجرت سے قبل ہر سال حج کرتے تھے، اس کی تائید ابن الجوزی کے اس قول سے ہوتی ہے کہ انہوں نے کہا کہ آپؐ نے اتنے حج کیے کہ ان کا عدد معلوم نہیں (۲۳)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت جابرؓ کی روایت کا جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج حجتین قبل ان یہاجر وحجة بعد ما ہاجر“ تو یہ ان کے علم پر مبنی ہے، اس لیے اس روایت سے آپؐ کے اس سے زیادہ حج کرنے کی نفی نہیں ہوتی (۲۴)، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت محدثین کے نزدیک غیر محفوظ ہے (۲۵)۔

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فُرِضَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ فَحَجُّوا فَقَالَ رَجُلٌ أَكُلْتُ عَامٍ يَارَسُولَ اللَّهِ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا فَقَالَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ وَلَمَّا اسْتَطَعْتُمْ ثُمَّ قَالَ ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سَوَآلِهِمْ وَأَخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۵*)

”حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: لوگو تم پر حج فرض کیا گیا ہے لہذا تم حج کرو۔ (یہ سن کر) ایک شخص نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ کیا ہم ہر سال حج کریں؟ آپؐ خاموش رہے۔ یہاں تک کہ اس شخص نے تین مرتبہ

(۲۲) دیکھیے مرقات: ج ۵ ص ۲۶۳۔

(۲۳) دیکھیے البدایہ والنہایہ لابن کثیر: ج ۵ ص ۱۰۹۔

(۲۴) مرقات: ج ۵ ص ۲۶۳۔

(۲۵) دیکھیے جامع ترمذی: ج ۱ ص ۱۶۸۔

(۲۵*) الحدیث اخر جہ مسلم (ج ۱ ص ۳۲۲) فی کتاب الحج، باب فرض الحج مرة فی العمر۔ والنسائی (ج ۲ ص ۱) فی کتاب مناسک الحج، باب رجوب الحج۔

یہی بات کہی، پھر آپؐ نے فرمایا کہ اگر میں ہاں کہہ دیتا تو یقیناً حج (ہر سال کے لیے) فرض ہو جاتا اور تم (ہر سال حج) کرنے پر قادر نہیں ہو سکتے۔ پھر آپؐ نے فرمایا۔ جب تک میں تمہیں چھوڑوں تم مجھے چھوڑ دو (یعنی جب تک کہ میں کچھ نہ کہوں مجھ سے مت پوچھا کرو) کیونکہ جو لوگ تم سے پہلے گزرے ہیں (یعنی یہود و نصاریٰ) وہ اسی سبب سے ہلاک ہوئے کہ وہ اپنے انبیاء سے پوچھتے اور ان سے اختلاف کرتے تھے، لہذا جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو اس میں سے جو کچھ تم کرنے کی طاقت رکھتے ہو کرو اور جب میں تمہیں کسی بات سے منع کروں تو اس کو چھوڑ دو۔“

فقال رجل اكل عام يارسول الله

اللہ تعالیٰ نے جب حج کی فرضیت کا حکم نازل فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو امت پر نافذ کرنے کے لیے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ حج کریں، چنانچہ جب آپؐ لوگوں کے سامنے حج کی فرضیت بیان فرما رہے تھے اور انہیں حج کرنے کا حکم دے رہے تھے تو ایک صحابی جن کا نام اقرع بن حابسؓ تھا انہوں نے سوال کیا کہ کیا حج ہر سال کیا جائے گا؟ چونکہ امر مقتضی تکرار نہیں، اس لیے اصولاً عمر میں ایک مرتبہ حج فرض ہونا چاہیے، اس کے باوجود انہوں نے یہ سوال کیا، تو اس کی ایک وجہ تو یہ بیان کی گئی ہے کہ چونکہ حج کے معنی ان کے عرف میں ”القصد مرة بعد اخرى“ کے ہیں، اسی طرح شروع میں خلیل نخوی کے حوالہ سے حج کے یہ معنی بھی ذکر کیے گئے ہیں ”كثرة القصد الى من تعظمه“ اس لیے لفظ حج سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ فریضہ حج میں بھی تکرار ہو، اس لیے انہوں نے سوال کیا۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ سوال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ انہوں نے حج کو دوسری عبادتوں پر قیاس کیا، کہ جس طرح دیگر عبادتیں یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ میں تکرار ہے اسی طرح حج میں بھی تکرار ہوگا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات ناگوار ہوئی، اس لیے آپؐ نے پہلے زجرًا و تنبیہا سکوت اختیار فرمایا، اور کوئی جواب نہیں دیا لیکن جب انہوں نے کئی بار پوچھا تو آخر کار آپؐ نے جواب دیا کہ اگر میں اس سوال کے جواب میں ”ہاں“ کہہ دیتا تو یقیناً ہر سال حج فرض ہو جاتا تو تم میں اتنی طاقت نہ ہوتی کہ ہر سال حج کرتے پھر آپؐ نے متنبہ فرمایا کہ کسی بھی ذہنی حکم کو مجھ پر چھوڑ دو، اس لیے کہ میں دنیا میں اسی لیے آیا ہوں کہ تم تک اسلام کے احکام مکمل وضاحت کے ساتھ پہنچاؤں اس لیے جو بات جس طرح ہوتی ہے میں اسے اسی طرح بیان کر دیتا ہوں، تمہارے سوال کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپؐ نے وحی یا الہام کے انتظار میں سکوت اختیار فرمایا ہو (۲۶)۔

﴿وَعَنْهُ﴾ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ قَالَ إِيْمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ حَجٌّ مَبْرُورٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۶*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل سب سے بہتر ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، پوچھا گیا کہ پھر کون سا عمل؟ فرمایا خدا کی راہ میں جہاد کرنا، پوچھا گیا کہ پھر کون سا فرمایا حج مقبول۔“

حج مبرور

حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں، بعض نے کہا کہ حج مبرور اس کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو، بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ ہے جس میں کسی گناہ کا اختلاط نہ ہو، علامہ نوویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے، بعض نے کہا حج مبرور سے مراد حج مقبول ہے اور اس کے مقبول ہونے کی نشانی یہ ہے کہ حاجی کی حالت تقویٰ کے اعتبار سے قبل الحج کی حالت سے بہتر ہو جائے، بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ ہے جس میں ریاء نہ ہو، بعض نے کہا کہ یہ وہ حج ہے جس کے بعد معصیت نہ ہو، یعنی حج کے بعد تمام گناہوں سے رک جائے اور قُرطبیؒ نے فرمایا کہ حج مبرور کے متعلق جتنے اقوال منقول ہیں وہ سب متقارب المعنی ہیں، وہ یہ کہ حج مبرور وہ حج ہے جس کے تمام احکام کو پورا کیا گیا ہو اور مکلف سے حج کو جس طریقہ پر طلب کیا گیا ہے اس کو علی الوجه الاكمل پورا کرے (۲۷)۔ علامہ طیبی نے بھی اسی کے قریب قریب معنی بیان کیے ہیں فرمایا، ”وعلامة كونه مقبولا الاتيان بجميع اركانہ و واجباتہ، مع اخلاص النية واجتناب ما نهى عنه“ (۲۸) اور حضرت حسن بصریؒ سے جب حج مبرور کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا: ”ان يرجع زاهدا في الدنيا راغباً في الآخرة“ (۲۹)۔

(۲۶*) الحديث أخرجه البخاري (ج ۱، ص ۸) في كتاب الايمان، باب من قال ان الايمان هو العمل، و (ص ۲۰۶) في كتاب المناسك، باب فضل المع المبرور - ومسلم (ج ۱، ص ۶۲) في الايمان، باب بيان كون الايمان بالله تعالى افضل الاعمال - والنسائي (ج ۲، ص ۲) في كتاب مناسك المع، باب فضل الحج - والترمذي (ج ۱، ص ۲۹۵) في ابواب فضائل الجهاد -

(۲۷) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے معارف السنن: ص ۱۲۱، ج ۶، قال الشيخ البنوري بعد ذكر هذه الاقوال: والذي يظهر لي ان يفسر الحج المبرور بقوله تعالى ”فلا رنت ولا فسوق ولا جدال في الحج“ فمن كان حجه بهذه الصفة فهو المبرور، ويؤيده حديث الباب حيث قال فيه ”ومن حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه“ -

(۲۸) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۱۸، ج ۵ - (۲۹) دیکھیے مرقات: ج ۵، ص ۲۶۵ -

﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرْفُثْ وَآمَ يَفْسُقُ رَجَعَ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹*)

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ کے لیے حج کرے اور (حج کے دوران) نہ اپنی عورت سے جماع کرے اور نہ فسق میں مبتلا ہو تو وہ اس طرح (بے گناہ ہو کر) واپس آتا ہے جیسے (اس دن بے گناہ تھا) کہ جس دن اس کو اس کی ماں نے جنا تھا۔“

فلم یرفث

رفث جماع کو کہا جاتا ہے، اور تعریض بالجماع پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے ایسا ہی فحش فی القول پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، ازہری نے فرمایا کہ ”الرفث اسم جامع لكل ما يريد الرجل من المرأة“ ابن عمرؓ کے نزدیک رفث اس کلام کے ساتھ خاص ہے جس سے عورتوں کو خطاب کیا جائے۔ اور قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث آیت ”فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ سے ماخوذ ہے۔ جمہور کے نزدیک آیت میں رفث سے مراد جماع ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ حدیث میں رفث سے معنی عام مراد لیا جائے جو مذکورہ تمام معانی کو شامل ہو جائے، اور امام قرطبی کا میلان بھی اسی طرف ہے (۳۰)۔



﴿ وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ عُمْرَةَ فِي رَمَضَانَ تَعْدِلُ حَجَّةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۰*)

(۲۹*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) فی کتاب المناسک، باب فضل الحج المبرور۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۳۶) فی کتاب الحج، باب فضل الحج والمعمرۃ۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲-۳) فی کتاب مناسک الحج، باب فضل الحج۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۶) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی ثواب الحج والعمرة۔ وابن ماجه (ص ۲۰۶) فی کتاب المناسک، باب فضل الحج والعمرة۔ والدارمی (ج ۲ ص ۳۹) فی کتاب المناسک، باب فی فضل الحج والعمرة۔ واحمد (ج ۲ ص ۲۲۹)۔ (۳۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۳ ص ۱۶۲-۱۶۳۔

(۳۰*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) فی ابواب العمرة، باب عمرة فی رمضان (ج ۱ ص ۲۵۰-۲۵۱) فی ابواب العمرة، باب حج النساء۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۰۹) فی کتاب الحج، باب فضل العمرة فی رمضان۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۰۰) فی کتاب الصیام، باب الرخصة فی ان یقال لشهر رمضان رمضان۔

”رمضان کا عمرہ حج کے برابر ہوتا ہے۔“

رمضان میں عمرہ کا ثواب

یہ رمضان المبارک کی برکت کا نتیجہ ہے، اور یہاں پر برابری ثواب میں ہے، یعنی رمضان المبارک میں عمرہ کرنے کا ثواب حج کے ثواب کے برابر ہے، مگر پھر بھی حج کا ثواب اصلی اور عمرہ کا ثواب تضعیفی مراد ہے اور یہ اس حدیث کی نظیر ہے جس میں یہ آیا ہے کہ ”ان قل هو اللہ احد تعدل ثلث القران“ یہاں بھی ”قل هو اللہ“ کا اجر تضعیفی اور ثلث القرآن کا اجر اصلی مراد ہے، اس لیے اس حدیث سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی نے جب رمضان میں عمرہ کر لیا تو چونکہ وہ عمرہ حج کے برابر ہے اس لیے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور حج کی فرضیت اس سے ساقط ہو جائے گی، کیونکہ اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ عمرہ حج فرض کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

اور یہ حدیث اس بات پر بھی دلیل ہے کہ جیسا عمل کے ثواب میں حضور قلب اور خلوص قصد کی وجہ سے زیادتی ہوتی ہے، اسی طرح شرافت وقت کی وجہ سے بھی عمل کے ثواب میں زیادتی ہوتی ہے (۳۱)۔



﴿وَعَنْهُ﴾ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَ رَكْبًا بِالرَّوْحَاءِ فَقَالَ مَنْ الْقَوْمُ قَالُوا الْمُسْلِمُونَ فَقَالُوا مَنْ أَنْتَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ فَرَفَعَتْ إِلَيْهِ أُمْرَأَةٌ صَبِيًّا فَقَالَتْ هَذَا حَجٌّ قَالَ نَعَمْ وَأَنْتَ أَجْرٌ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۱*)

”حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات مقام روحاء میں سواروں کی ایک جماعت سے ہوئی، آپ نے ان سے دریافت کیا آپ کون لوگ ہیں؟ انھوں نے بتایا کہ ہم مسلمان ہیں، پھر انھوں نے آپ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں اللہ کا رسول ہوں، وہاں ایک عورت نے ایک بچہ آپ کے سامنے پیش کر کے پوچھا کیا اس کے حج کا اعتبار ہے؟ آپ نے فرمایا ہاں اور تمہیں اس کا ثواب ملے گا۔“

(۳۱) دیکھیے فتح الباری: ج ۲، ص ۶۰۳-۶۰۵۔

(۳۱*) الحدیث اخر جہ مسلم (ج ۱ ص ۳۳۱-۳۳۲) فی کتاب الحج، باب صحۃ حج الصبی واجر من حج بہ۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۳۳) فی

کتاب المناسک، باب فی الصبی یحج۔

الروحاء

”روحاء“ راء کے فتح کے ساتھ یہ مدینہ منورہ سے چالیس میل کے فاصلہ پر ایک جگہ کا نام ہے (۲۲) اور علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ یہ جگہ مدینہ منورہ سے ۲۶ میل کے فاصلہ پر ہے (۲۳)۔

فرفعت الیہ امرأۃ ضبیّا

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بچے پر حج فرض نہیں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بچہ حج کر لے تو اس کا حج درست ہو جاتا ہے، البتہ حج فرض اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا، اگر بالغ ہونے کے بعد فرضیت حج کے شرائط پائے جائیں گے تو اسے دوبارہ پھر حج کرنا ہوگا۔

آپؐ نے جو اس عورت کے سوال کے جواب میں ”نعم“ فرمایا، اس کا یہی مطلب ہے کہ یہ لڑکا اگرچہ نابالغ ہے اور اس پر حج فرض نہیں ہے، لیکن اگر یہ حج کرے تو اسے نفلی حج کا ثواب ملے گا، پھر اگر صبی ممیز ہے تو چونکہ تم اسے افعال حج سکھلاؤ گی اور پھر یہ کہ تم ہی اس کے حج کا سبب بنو گی اس لیے تمہیں بھی ثواب ملے گا۔ اور اگر غیر ممیز ہے تو پھر افعال حج یعنی نیت احرام، رمی، طواف، سعی اور وقوف وغیرہ میں نیابت کا ثواب تمہیں ملے گا (۲۴)۔



﴿وَعَنْهُ﴾ قَالَ إِنَّ أَمْرًا مِّنْ خُتَمٍ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكَ أَتَى شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفَأَحِجُّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۳*)

(۳۲) دیکھیے مرقات: ج ۵، ص ۲۶۶۔ (۳۳) دیکھیے شرح صحیح مسلم للنووی: ج ۱، ص ۳۳۱۔ (۳۴) دیکھیے مرقات: ج ۵، ص ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ (۳۳*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۰۵) فی کتاب المناسک، باب وجوب الحج وفضلہ (ج ۱ ص ۲۵۰) فی ابواب العمرة، باب الحج وعن لا يستطيع الثبوت على الراحلة و باب حج المرأة عن الرجل۔ و مسلم (ج ۱ ص ۳۳۱) فی کتاب الحج، باب الحج عن العاجز لمائة و مرم و نحوهما و للموت۔ و النسائی (ج ۲ ص ۳-۴) فی کتاب مناسک الحج، باب الحج عن الحي الذي لا يستمسك على الرجل و باب حج المرأة عن الرجل۔ و ابو داود (ج ۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب الرجل يحج عن غيره۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۸۵) فی ابواب الحج، باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير او الميت۔ و ابن ماجه (ص ۲۰۹) فی ابواب المناسک، باب الحج عن الحي اذا لم يستطع۔ و مالک (ص ۴۷۵) فی کتاب الحج، باب الحج عن من يحج عنه۔

”ایک شخصی عورت نے عرض کیا کہ فریضہ حج میرے والد پر ایسی حالت میں آیا ہے کہ میرا باپ بوڑھا ہے سواری پر بھی نہیں ٹھہر سکتا کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ نے فرمایا ہاں اس کی طرف سے حج کر لو۔ (راوی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اس عورت کے درمیان) یہ سوال و جواب حجۃ الوداع کے موقع پر ہوا تھا۔“

حج بدل

یہاں پر حج بدل کا مسئلہ مذکور ہے، اور اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ، قاسمؓ اور ابرہیم نخعیؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں ہے۔ یعنی کوئی شخص دوسرے کی طرف سے حج نہیں کر سکتا (۲۵)۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک زندہ کی طرف سے حج بدل جائز نہیں ہے، خواہ وہ عاجز ہونے سے پہلے زادراہ اور راحلہ پر قادر ہوا ہو یا بعد میں۔

حضرات حنفیہ اور حضرات شوافع کے نزدیک زندہ کی طرف سے جب کہ وہ عاجز ہو حج بدل جائز ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی معذور شخص زادراہ اور راحلہ پر قادر ہو لیکن اس کے جوارح درست نہ ہوں اور وہ خود حج نہ کر سکتا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص پر حج فرض نہیں ہے، امام اعظمؒ صحت جوارح کو شرط وجوب کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک ایسے شخص پر حج فرض ہے، یہ حضرات صحت جوارح کو شرط اداء قرار دیتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک ایسے شخص پر حج فرض ہوگا، لیکن چونکہ وہ خود حج نہیں کر سکتا اس لیے اسے حج کے لیے اپنا ایک نائب مقرر کرے گا اور وہ اس کی طرف سے حج کرے گا۔

یہ حضرات ابن عباسؓ کے اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، یعنی اس عورت کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرے باپ پر بوڑھا پے کی حالت میں حج فرض ہوا ہے، باین سبب کہ وہ بوڑھا پے میں مسلمان ہوا ہے اور اس کے پاس اتنا مال ہے کہ جس کی وجہ سے اس پر حج فرض ہو جاتا ہے، یا یہ کہ اب بوڑھا پے میں اس کو اتنا مال مل گیا ہے کہ اس پر حج فرض ہو گیا ہے، مگر وہ اتنا ضعیف ہے کہ ارکان حج کی ادائیگی تو الگ ہے وہ سواری پر بھی بیٹھ نہیں سکتا تو کیا میں اس کی طرف سے نیابت حج کر لوں؟ چنانچہ آپ نے جواب میں فرمایا ہاں، تم اس کی طرف سے حج کر لو۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال قرآن کریم کی آیت ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ سے ہے، اس لیے کہ استطاعت سبیل صحت جوارح کے ساتھ ہی متحقق ہوتی ہے، لیکن بظاہر صاحبینؒ کا مذہب رائج معلوم ہوتا ہے، چونکہ حدیث میں سبیل کی تفسیر زاد راہ اور راحلہ سے کی گئی ہے (۳۶) اور ادھر حج میں نیابت بالاتفاق جائز ہے، اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ قدرت علی الزاد والراحلہ کے بعد حج فرض ہو جائے گا، البتہ ادا کے لیے نائب کو اختیار کیا جائے گا، حسن بن زیادؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت مثل قول صاحبینؒ بھی نقل کی ہے، اور یہی ظاہر الروایت بھی ہے (۳۷)۔



﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِأُمْرَأَةٍ وَلَا تُسَافِرَنَّ أُمْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا مُحْرَمٌ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْتَدَبْتُ فِي غَزْوَةٍ كَذًا وَكَذَا وَخَرَجَتْ أُمْرَأَتِي حَاجَةً قَالَ أَذْهَبَ فَأَحْجُجْ مَعَ أُمْرَأَتِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۷*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے اور کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے، ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ فلاں فلاں غزوہ میں میرا نام لکھا جا چکا ہے جب کہ میری بیوی نے سفر حج کا ارادہ کر لیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا کہ جاؤ اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو“

عورت کا بغیر خاوند یا محرم کے حج کرنا

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت پر وجوب حج کے لیے زوج یا محرم کا ساتھ ہونا شرط نہیں

(۳۶) چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قوله تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا السَّبِيلُ؟ قَالَ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ: اَخْرَجَهُ الْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ ”وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يَخْرُجْ جَاهِدًا تَابِعِ حَمَادُ بْنُ سُلَيْمَةَ سَعِيدًا عَلَى رِوَايَتِهِ عَنْ قَتَادَةَ“ الْمُسْتَدْرَكُ: ج ۱، ص ۳۳۲۔

(۳۷) دیکھیے مرقات: ج ۵، ص ۲۶۷۔

(۳۷*) الحديث اخرجه البخارى (ج ۱ ص ۲۵۰) فى كتاب الحج، باب حج النساء (ج ۲ ص ۷۸۷) فى كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة الا ذو محرم او الدخول على المغيبة۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) فى كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم الى حج وغيره۔

ہے، چنانچہ اگر قافلہ کے ساتھ عورت کا شوہر یا محرم نہ ہو اور دوسری قابل اعتماد عورتیں موجود ہوں تو اس عورت پر حج واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورت پر وجوب حج کے لیے سفر میں عورت کے ساتھ اس کے زوج یا محرم کا ہونا ضروری ہے، بغیر خاوند اور محرم کے اس پر حج واجب نہیں ہے (۳۸)۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت سے ہے، اس میں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے فرمایا ”یوشک ان تخرج المرأة من الحيرة بغیر جوار احد حتی تحج البيت“ (۳۹)۔

اسی طرح قرآن مجید کی آیت ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ میں وجوب حج کے لیے استطاعت سبیل کو شرط قرار دیا ہے اور سبیل کی تفسیر حدیث میں زاد اور راحلہ سے کی گئی ہے، چنانچہ ایک شخص نے آپ سے پوچھا ”ما السبیل“ تو آپؐ نے فرمایا ”الزاد والراحلة“ (۴۰) اس لیے عورت پر وجوب حج کے لیے محرم کے ساتھ ہونے کو شرط قرار دینا درست نہیں ہوگا، لہذا اگر اسے زاد اور راحلہ میسر ہے تو اس پر حج فرض ہوگا، نیز چونکہ سفر حج سفر واجب ہے، اس لیے بھی محرم کے ساتھ ہونے کو شرط قرار نہیں دیا جائے گا، جیسے کہ کوئی مسلمان عورت جب کفار کی قید سے آزادی پالے تو وہ بغیر محرم کے سفر کر سکتی ہے۔

حضرات حنفیہ اور حنبلیہ کا استدلال اسی زیر بحث حدیث سے ہے، اس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر محرم کے عورت کو سفر کرنے سے منع فرمایا، اس پر ایک صحابی نے عرض کیا کہ میرا نام فلان غزوہ میں جانے کے لیے لکھ دیا گیا ہے، اور میری بیوی سفر حج کے ارادے سے نکل چکی ہے، تو اس پر آپؐ نے اس سے فرمایا کہ: ”اذهب فاحجج مع امراتک“ یعنی چونکہ جہاد میں جانے والے اور بہت ہیں، لیکن تمہاری بیوی کے ساتھ جانے والا تمہارے علاوہ اور کوئی محرم نہیں ہے، اس لیے جاؤ اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو۔

حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کا سفر پایا جائے گا، لہذا اس سے عورت کے لیے بغیر محرم کے سفر کرنے کے جواز پر استدلال نہیں کیا

(۳۸) دیکھیے بداية المجتهد: ج ۱ ص ۳۲۲۔

(۳۹) دیکھیے سنن الدارقطنی: ج ۲ ص ۲۲۲۔

(۴۰) دیکھیے مستدرک حاکم: ج ۱ ص ۳۴۲۔

جاسکتا، (۴۱) یہی وجہ ہے کہ اس کے لیے فرض حج کے علاوہ بھی بغیر محرم سفر کرنا جائز نہیں ہے، اور جہاں تک وجوب حج کے لیے زاد اور راحلہ کے شرط ہونے کا تعلق ہے، تو یہ شرط مرد کے لیے ہے عورت کے لیے نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے بالاتفاق عورت کے سفر کے لیے اس کے ساتھ غیر کا ہونا ضروری قرار دیا ہے، حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت میں تصریح ہے کہ وہ (غیر) محرم ہوگا، اس لیے کہا جائے گا کہ عورت پر وجوب حج کے لیے زاد اور راحلہ کے ساتھ محرم کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ وجوب حج کے لیے زاد اور راحلہ کا اعتبار جب کیا جائے گا کہ دوسری شرائط بھی پائی جائیں، چنانچہ فقہاء نے وجوب حج کے لیے راستہ کا پُر امن ہونا، سفر کا ممکن ہونا، دین کا ذمہ میں نہ ہونا، اور اہل و عیال کے نفقہ کی فراہمی ان تمام چیزوں کو شرط قرار دیا ہے، لہذا عورت کے حق میں جس شرط کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے یعنی محرم یا زوج کا ساتھ ہونا اس کا بطریق اولیٰ اعتبار کیا جائے گا۔

باقی یہ کہنا کہ سفر حج واجب ہے اس لیے بغیر محرم کے سفر جائز ہونا چاہیے، جیسا کہ وہ مسلمان عورت جو کفار کی قید سے چھٹکارا پالے تو وہ سفر بغیر محرم کے کر سکتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلمان عورت جو کہ کفار کی قید میں ہے اس کا سفر سفر ضرورت اور اضطراری ہے، اس لیے اس پر حالت اختیار کے سفر کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، یہی وجہ کہ اس صورت میں وہ تنہا بھی سفر کر سکتی ہے۔

نیز اس سفر کے ذریعہ یقینی ضرر جو کفار کی طرف سے ہے اس کو دفع کرنا ہے اور راستہ میں کسی ضرر کا پیش آنا یہ امر موہوم ہے، اس لیے اس سفر کو جائز کہا جائے گا (۴۲)۔

عورت کے لیے بغیر خاوند یا محرم کے مسافت سفر کی تحدید

اس حدیث میں مسافت سفر کے لیے کوئی تحدید ذکر نہیں کی گئی ہے کہ کتنی مسافت کا سفر عورت اکیلی نہیں کر سکتی، البتہ دوسری روایات میں تحدید مسافت کا ذکر موجود ہے، بعض روایات میں مسیرۃ یوم

(۴۱) چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجہیز: ج ۲ ص ۲۲۲، میں اس حدیث کے متعلق لکھتے ہیں: (تنبیہ) هذا الحديث استدلو به على ان المحرمية ليست بشرط، ووجه ابن العربي بانه صلى الله عليه وسلم لا يبشر الابما هو حسن عند الله، وتعقب بان الخبر المحض لا يدل على جواز ولا على غير، وقد صح نهيه صلى الله عليه وسلم عن تمنى الموت، وصح انه صلى الله عليه وسلم قال: لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول يا ليتني كنت مكانه، وهذا لا يدل على جواز التمني المنهى عنه، بل فيه الاخبار بوقوع ذلك۔

(۴۲) دیکھیے اوجز المسالك: ج ۸ ص ۱۸۸-۱۸۹۔

وليلة کا ذکر ہے (۴۳)، بعض روایات میں یومین کا ذکر ہے (۴۴) اور بعض میں ثلاثۃ ایام کا ذکر ہے (۴۵) ان روایات میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ اصل مدار تو وہی روایات ہیں جن میں تین دن کی مسافت کا ذکر ہے اس لیے کہ شرعی سفر کی مقدار اتنی ہی ہے، اور جن روایات میں ایک دن یا دو دن کی مسافت کا ذکر ہے، تو اس کو فتنہ اور فساد پر محمول کیا جائے گا، یعنی اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو دو دن کی مسافت سے بھی منع کیا جائے گا، اور اگر فتنہ کا اندیشہ زیادہ ہو جیسا کہ موجودہ دور میں ہے تو ایک دن کی مسافت سے بھی منع کیا جائے گا (۴۶)۔



❁ وعن ❁ ابن عباس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم فأن لم يأتوا عليهن من غير أهلين لهن أن يريدين الحج والعمرة فمن كان دونهن فمعهن من أهلهم وكذلك وكذلك حتى أهل مكة يهلون منها متفق عليه (۴۶*)

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (آفاق کے لیے) میقات اس طرح متعین فرمائے کہ اہل مدینہ کے لیے ذوالحلیفہ، شام والوں کے لیے نجد، نجد والوں کے لیے قرن منازل اور یمن والوں کے لیے یلملم، یہ تمام مواقیت مذکورہ علاقوں کے لوگوں کے لیے ہیں۔ ایسے ہی ان

(۴۳) کمافی ذیابہ مریرۃ رضی اللہ عنہ عند البخاری: قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر ان تسافر مسیرۃ یوم وليلة لیس معها حرمة“ انظر صحیح البخاری: ج ۱ ص ۱۲۷-۱۲۸۔ ”باب فی کم یقصر الصلوة“۔

(۴۴) کمافی ذیابہ امی سعید الخدری رضی اللہ عنہ عند البخاری: عن قزعة مولى زیاد قال سمعت ابا سعید و قد غرامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثنی عشرة غزوة قال اربع سمعتن من رسول الله صلى الله عليه وسلم او قال یحدثن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاعجبنی وانقضى ان لا تسافر امرأة مسیرۃ یومین لیس معها زوجها او ذوو محرّم، صحیح البخاری: ج ۱ ص ۲۵۱۔ ”باب حج النساء“۔

(۴۵) کمافی ذیابہ ابن عمر رضی اللہ عنہما عند البخاری: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تسافر المرأة ثلاثة ایام الا مع ذی محرّم۔ صحیح البخاری: ج ۱ ص ۱۲۷، ”باب فی کم یقصر الصلوة“۔

(۴۶) ویکھی اعلاء السنن: ج ۱ ص ۹۔

(۴۶*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۰۶-۲۰۷) فی کتاب الحج، باب مهل اهل مكة للحج والعمرة، و باب مهل اهل الشام، و باب مهل من كان دون المواقیت، و باب مهل اهل اليمن، و مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳-۳۶۵) فی کتاب الحج، باب مواقیت الحج، و النسائی (ج ۲ ص ۵-۶) کتاب مناسک الحج، باب میقات اهل اليمن، و ابوداود (ج ۱ ص ۲۴۳) فی کتاب المناسک، باب فی المواقیت۔

کے علاوہ ان لوگوں کے لیے بھی ہیں جو ان مقامات سے گزرتے ہوں۔ اور یہ مواقیت ان لوگوں کے لیے ہیں جو حج اور عمرہ کا ارادہ کریں۔ اور جو شخص ان مقامات کے اندر رہتا ہے اس کے احرام باندھنے کی جگہ اس کے گھر سے ہے اسی طرح اور اسی طرح یہاں تک کہ مکہ والے مکہ ہی سے احرام باندھیں۔“

مواقیت حج

اس حدیث میں مواقیت کا بیان ہے، مواقیت ”مقات“ کی جمع ہے، میقات کے اصل معنی ہیں کسی شے کے لیے ایسا وقت مقرر کرنا جو اس کے ساتھ خاص ہو، تو سعاؤں کا اطلاق مکان پر بھی کیا جاتا ہے (۲۷)

یہاں پر میقات سے مراد وہ جگہ ہے، جہاں سے مکہ مکرمہ جانے والے احرام باندھتے ہیں، اور بغیر احرام باندھے یہاں سے گزرنا جائز نہیں ہے۔

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لیے بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے مکہ جا رہا ہو تو آیا اس کے لیے بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کا ارادہ نہ بھی ہو تب بھی آفاقی کے لیے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے (۲۸)۔

امام شافعیؒ کا استدلال اسی روایت سے ہے، اس میں ”لمن کان یرید الحج والعمرة“ فرمایا ہے جس کا مفہوم مخالف ہے کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے کے بغیر میقات سے گزرے تو اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ مکہ میں داخل ہونے کے لیے احرام باندھے۔

حنفیہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یجاوز احد الوقت الا المحرم“ (۲۹)۔

(۲۷) دیکھیے النہایۃ لابن الاثیر: ج ۵، ص ۲۱۲۔

(۲۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۳، ص ۱۶۶۔

(۲۹) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۴، ص ۵۲۔

یہ حدیث اس بارے میں مطلق ہے اس میں حج، عمرہ کے ارادے کی قید نہیں ہے پھر یہ کہ احرام سے مقصود کعبہ کی تعظیم اور احترام ہے، چاہیے حج، عمرہ کیا جائے یا نہ کیا جائے، اس لیے یہ حکم ہر اس شخص پر لاگو ہوگا جو مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہو۔

اسی طرح امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں یہ روایت نقل کی ہے: ”عن ابی الشعثاء انه رای ابن عباس یرد من جاوز المیقات غیر محرم“ (۵۰) اور اسحق بن راہویہؒ نے اپنی مسند میں یہ روایت ذکر کی ہے: ”عن ابن عباس قال: اذا جاوز الوقت فلم یحرم حتی دخل مكة رجع الى الوقت فاحرم، فان خشی ان رجع الى الوقت، فانه یحرم، ویهریق لذلك دما“ (۵۱)۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جو یہ فرمایا گیا ہے ”لمن کان یرید الحج والعمرة“ تو یہ قید احترازی نہیں قید واقعی ہے، کیونکہ جو بھی یہاں سے گزرے گا تو وہ بیت اللہ کی تعظیم کے پیش نظر حج یا عمرہ کا ضرور ارادہ کرے گا۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم نے جن احادیث کو ذکر کیا ہے ان کے منطوق سے صراحتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر ایک جو مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہے اس پر احرام واجب ہے، خواہ حج اور عمرہ کی نیت ہو یا نہ ہو، امام شافعیؒ کا استدلال چونکہ مفہوم مخالف سے ہے، اس لیے مفہوم کے مقابلہ میں منطوق کو ترجیح دی جائے گی (۵۲)۔

میقات سے احرام باندھنا افضل ہے یا اپنے مکان سے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ان مواقیع مذکورہ سے احرام باندھنا افضل ہے یا اپنے مکان سے احرام باندھ کر جانا افضل ہے۔

چنانچہ امام مالک اور امام احمد اور امام اسحق رحمہم اللہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھنا افضل ہے، ان کا استدلال حضرت ابراہیم، عباسؓ کی اسی روایت سے ہے، اور اسی طرح ان تمام روایتوں سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں جن میں میقات سے احرام باندھنے کا ذکر ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک اپنے مکان سے احرام باندھ کر جانا افضل

(۵۰) دیکھیے نصب الراية: ج ۳، ص ۱۵۔

(۵۱) دیکھیے نصب الراية: ج ۳، ص ۱۵۔

(۵۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۳، ص ۱۷۶۔

ہے (۵۳)، بشرطیکہ اپنے نفس پر اطمینان ہو کہ وہ کسی امر ممنوع و محظور میں مبتلا نہ ہوگا۔
ان حضرات کا استدلال صحابہ کرام کے فعل سے ہے کہ اکثر صحابہ مثلاً ابن مسعود، ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہم میقات سے پہلے احرام باندھتے تھے، چونکہ یہ حضرات اعراف بالسبہ تھے، اس لیے ان کا یہ فعل حجت ہوگا۔

جہاں تک تعلق ہے ان احادیث کا جن میں میقات سے احرام باندھنے کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مواقیت احرام باندھنے کے لیے آخری حد ہیں جن سے بغیر احرام گذرنا ممنوع ہے، باقی افضلیت کے متعلق وہی معتبر ہوگا جس کو صحابہ کرام نے سمجھا۔



﴿وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ أَعْتَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَ عُمَرٍ كُلُّهُنَّ فِي ذِي الْقَعْدَةِ إِلَّا الَّتِي كَانَتْ مَعَ حَجَّتِهِ أُعْمَرَةً مِنَ الْحُدَيْبِيَّةِ فِي ذِي الْقَعْدَةِ وَعُمَرَةً مِنَ الْيَمَامِ الْمُقْبِلِ فِي ذِي الْقَعْدَةِ وَعُمَرَةً مِنَ الْجَعْرِ أَنَّهُ نَحِثٌ قَسَمَ غَنَائِمَ حُنَيْنٍ فِي ذِي الْقَعْدَةِ وَعُمَرَةً مَعَ حَجَّتِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۵۳*)﴾

”حضرت انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کیے ہیں اور وہ سب ذی قعدہ کے مہینہ میں کیے گئے تھے علاوہ اس ایک عمرہ کے جو حج کے ساتھ کیا گیا تھا، (اور وہ ذی الحجہ کے مہینہ میں ہوا تھا ان چار عمروں کی تفصیل یہ ہے) ایک عمرہ حذیبیہ سے ذی قعدہ کے مہینہ میں ہوا، دوسرا عمرہ اس کے اگلے سال وہ بھی ذقعدہ میں ہوا، تیسرا عمرہ جعرانہ سے جہاں غزوہ حنین کا مال غنیمت تقسیم کیا گیا یہ عمرہ بھی ذی قعدہ میں ہوا، اور چوتھا عمرہ حج کے ساتھ جو ذی الحجہ میں ہوا۔“

(۵۳) مذکورہ اقوال اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۱۳۱، ج ۹۔

(۵۳*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) فی ابواب العمرة، باب ثم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ و مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹) فی کتاب الحج، باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۶۳) فی کتاب المناسک، باب الیعمرة۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۶۸) فی ابواب الحج، باب ما جاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ و الدارمی (ج ۲ ص ۳۶) فی کتاب المناسک، باب فی حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجة واحدة۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمروں کی تعداد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرے کے لیے احرام باندھا، سب سے پہلے ذی قعدہ ۶ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ عمرے کے قصد سے مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے۔ جب آپؐ حدیبیہ پہنچے تو مشرکین مکہ نے آپؐ کو روک دیا، وہیں مشرکین مکہ سے معاہدہ ہوا کہ اس سال تو مدینہ واپس چلے جائیں اور آئندہ سال آکر عمرہ کریں، اس سال اگرچہ آپؐ نے عمرہ ادا نہیں کیا، لیکن چونکہ نیت کرنے سے اور احرام باندھنے سے عمرے کا ثواب ملا ہے اس لیے روای نے اس کو بھی آپؐ کا ایک عمرہ شمار کیا ہے۔

آئندہ سال ذی قعدہ ۷ھ میں آپؐ حسب معاہدہ عمرے کے لیے تشریف لائے اور عمرہ ادا کیا، اس کو عمرۃ القضاء کہتے ہیں۔ آپؐ کا تیسرا عمرہ وہ ہے جو آپؐ نے ذی قعدہ ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد جب آپؐ غزوہ حنین کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوئے تو مقام جبرائے سے عمرے کا احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ وہ ہے جو آپؐ نے حج فرض ہونے کے بعد ۱۰ھ میں حجة الوداع کے موقع پر کیا، یہ آپؐ کا آخری عمرہ تھا یہ عمرہ تو ذی الحجہ میں ہوا اور بقیہ عمرے ذی قعدہ میں کیے اس طرح آپؐ نے کل چار عمرے کیے۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَلَكَ زَادًا وَرَاحِلَةً نُبِّلَغَهُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ وَلَمْ يَحُجَّ فَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَفِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ وَهَلَالُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَجْهُولٌ وَالْحَارِثُ يُضَعَّفُ فِي الْحَدِيثِ (۵۳**)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص زادراہ اور سواری کا مالک ہو جو اُسے بیت اللہ تک پہنچا دے اور وہ (پھر بھی) حج نہ کرے تو اس کے یہودی یا نصرانی ہو کر مرجانے (اور بغیر حج کیے مرجانے)

میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ (مذکورہ بالا وعید) اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ الْيُسْبِيلًا“ اور اللہ تعالیٰ کے لیے لوگوں پر کعبہ کا حج کرنا ضروری ہے جو وہاں تک جاسکتا ہو۔“

باوجود قدرت کے ترک حج پر وعید

اس حدیث میں تارک حج کو یہودی اور نصرانی کے مشابہ قرار دیا ہے، اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر اس نے استطاعت اور قدرت کے باوجود حج اس لیے نہیں کیا کہ وہ سرے سے فرضیت حج کا منکر تھا تو پھر یہود اور نصاریٰ کے ساتھ مشابہت کفر میں ہوگی، یعنی جس طرح یہودی اور نصرانی کفر کی حالت میں مرتے ہیں اسی طرح یہ بھی کفر کی حالت میں مرے گا، اور اگر فرضیت حج کا منکر نہیں ہے سستی اور کاپلی کی وجہ سے بغیر عذر کے حج نہیں کرتا تو اس صورت میں مشابہت گناہ میں ہوگی (۵۴) اور یہ وعید تظلیظ اور تشدید پر محمول ہوگی۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تارک حج کو یہودی اور نصرانی کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں نکتہ یہ ہے کہ یہود اور نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے اور تارک صلوٰۃ کو مشرکین کے مشابہ اس لیے قرار دیا کہ مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہیں پڑھتے تھے (۵۵)۔



﴿ وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَرُورَةَ فِي الْإِسْلَامِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۵۵*) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام میں صرورة نہیں ہے۔“

لا صرورة فی الاسلام

علامہ طیبی نے ابو عبیدہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حدیث میں صرورة کے معنی ترک نکاح کے ہیں، یعنی

(۵۴) دیکھیے مرقات: ج ۵، ص ۲۷۳۔

(۵۵) دیکھیے حجة الله البالغة: ص ۵۷، ج ۲۔

(۵۵*) الحدیث، آخر جمہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) فی کتاب المناسک، باب لا صرورة فی الاسلام۔

کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں نکاح نہیں کرتا، اس لیے کہ ترک نکاح مومنوں کے اخلاق میں سے نہیں ہے بلکہ یہ رہبایت میں داخل ہے۔ وہ شخص جس نے کبھی حج نہ کیا ہو اس کو بھی ضرورت کہتے ہیں۔ حدیث کا ظاہری مفہوم تو یہی ہے کہ جو شخص حج کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اور پھر بھی وہ حج نہ کرے تو وہ مسلمان نہیں ہے، اس لیے کہا جائے گا یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جو فرضیت حج کا منکر بھی ہو۔ اور اگر وہ حج کا منکر نہیں ہے تو یہ ارشاد بطور تغلیظ اور تشدید کے ہے (۵۶)۔



﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَرَادَ الْحَجَّ فَلْيُعَجِّلْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالْذَاوَرِيُّ (۵۶*)

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص حج کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ جلدی کرے۔“

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی؟ ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔

یعنی جس سال حج کے شرائط پائے جائیں گے اسی سال کے حج کے مہینے ادا لے حج کے لیے متعین ہوں گے اس پر اسی سال حج ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک امر مہوم ہے اور وقت کافی دراز ہے پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لیے احتیاطاً پہلے ہی سال حج کرنا لازم ہوگا۔

جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حج کی فرضیت علی التراخی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے، یعنی آخر عمر تک حج میں تاخیر جائز ہے، بشرطیکہ مرنے سے پہلے ادا کر لیا جائے اور اس

(۵۱) دیکھیے شرح الطبری: ج ۵، ص ۲۲۶۔

(۵۲) الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۳۲) فی کتاب المناسک، باب بلائ الجمعة۔ والدارمی (ج ۲ ص ۲۵) فی کتاب المناسک، باب من أراد الحج فليستعمل۔ وابن ماجه (ص ۲۰۷) فی ابواب المناسک، باب الخروج الى الحج۔ واحمد (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

کی زندگی میں حج فوت نہ ہو جائے، جیسا کہ نماز میں آخر وقت تک تاخیر جائز ہے (۵۷)۔

شرہ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا (۵۸) کہ اگر کسی شخص نے اسی سال حج ادا نہ کیا جس سال اس پر وہ فرض ہوا تھا تو وہ حضرات جو وجوب علی الفور کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ شخص گنہگار، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا، پھر جب اس نے دوسرے سال حج کر لیا تو یہ گناہ مرتفع ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی، یہی بات آئندہ کے ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی، یعنی حج نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور پھر اس کے بعد حج ادا کر لینے سے اس کا گناہ دور ہو جائے گا۔

اور جو حضرات وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک تاخیر حج کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، ہاں اگر موت آگئی یا موت کی علامات ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو لامحالہ گنہگار ہوگا، اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر اس نے پہلے سال حج ادا نہ کیا اور اس کے بعد آئندہ سالوں میں ادا کیا تو فریقین کے نزدیک یہ حج ادا ہوگا، قضاء نہ ہوگا۔



﴿وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ لَبَيْكَ عَنْ شُبْرُمَةَ قَالَ مَنْ شُبْرُمَةُ قَالَ أَخِي أَوْ قَرِيبِي قَالَ أَحَبَبْتَ عَنْ نَفْسِكَ قَالَ لَا قَالَ حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ مَاجَهَ (۵۸*)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حج کے دوران) ایک شخص کو سنا کہ وہ شبرمہ کی طرف سے لبیک کہہ رہا ہے، آپ نے پوچھا کہ شبرمہ کون ہے؟ اس شخص نے عرض کیا کہ میرا بھائی ہے یا کہا کہ میرا رشتہ دار ہے، پھر آپ نے پوچھا کہ کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں! آپ نے فرمایا تو پہلے تم اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرنا۔“

(۵۷) دیلمی مرقات: ج ۵، ص ۲۶۲۔

(۵۸) مرقات: ج ۵، ص ۲۶۵۔

(۵۸*) الحدیث اخر جہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب الرجل یحج عن غیرہ۔ وابن ماجہ (ص ۲۰۸) فی ابواب المناسک، باب الحج عن المیت۔ والامام الشافعی فی کتابہ ”الام“ موقوفاً علی ابن عباس (ج ۲ ص ۱۲۳) ”باب من لیس له ان یحج عن غیرہ۔“

جس نے اپنا حج ادا نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کر سکتا ہے؟

امام شافعی، امام احمد، امام اوزاعی اور امام اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا شخص جس نے حج نہ کیا ہو حج بدل نہیں کر سکتا، چنانچہ یہ حدیث ان حضرات کی دلیل ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام ثوری، حسن بصری اور حضرت عطاء رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا شخص بھی حج بدل کر سکتا ہے (۵۹) جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا نہ کیا ہو، لیکن یہ مکروہ اور خلافِ اولیٰ ہے، اس لیے افضل یہ ہے کہ حج بدل کے لیے ایسے شخص کو بھیجا جائے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا کیا ہو۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا تو اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں، بعض نے کہا کہ حدیث میں یہ حکم بطور استحباب کے ہے بطور وجوب کے نہیں ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، بعض نے کہا کہ یہ حدیث ختمیہ کی وجہ سے منسوخ ہے، اور بعض حضرات نے اس کو تخصیص پر محمول کیا ہے (۶۰)۔

باب الاحرام والتلبیۃ

الفصل الاول

﴿عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُطِيبُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

لِإِحْرَامِهِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ وَيَحِلَّهُ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ بِطِيبٍ فِيهِ مِنْكَ كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى رَيْصِ الطِّيبِ فِي مَفَارِقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ مُتَفَقٌّ عَلَيْهِ﴾ (*)

(۶۰) دیکھیے مرقات: ج ۵، ص ۲۶۷۔

(۵۹) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۵، ص ۲۲۹۔

(*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱، ص ۲۰۸) فی کتاب الحج، باب الطیب عند الاحرام۔ ومسلم (ج ۱، ص ۲۶۸) فی کتاب الحج، باب استحباب الطیب قبل الاحرام فی البدن واستحبابه بالمسک۔ والنسائی (ج ۲، ص ۹-۱۰) فی کتاب مناسک الحج، باب اباحۃ الطیب عند الاحرام۔ والترمذی (ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی الطیب عند الاحرام قبل الزیارة۔ وابن ماجه (ص ۲۱۰) فی ابواب المناسک، باب الطیب عند الاحرام۔ ومالك (ص ۳۳۳-۳۳۵) فی کتاب الحج، باب ما جاء فی الطیب فی الحج۔

”حضرت عائشہ غفرماتی ہیں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام باندھنے سے پہلے اور احرام کھولنے کے وقت طواف زیارت سے پہلے مشک والی خوشبو لگاتی تھی حالت احرام میں آپ کے بالوں کی مانگ میں لگتی ہوئی خوشبو کی چمک گویا میں چشم تصور میں اب بھی دیکھ رہی ہوں۔“

ارادہ احرام کے وقت خوشبو لگانے کا حکم

جمہور کے نزدیک احرام سے متصل ارادہ احرام کے وقت خوشبو لگانا نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے۔ حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث جمہور کا مستدل ہے۔

جبکہ امام مالک رحمہ اللہ عند ارادۃ الاحرام خوشبو لگانے کو حرام کہتے ہیں، پھر ایک روایت میں ان کے نزدیک فدیہ بھی واجب ہے، اور دوسری روایت میں فدیہ واجب نہیں، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی خوشبو کا استعمال جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے جائز نہیں ہے۔

حضرت عائشہؓ کی یہ روایت امام مالک اور امام محمد رحمہما اللہ دونوں کے خلاف پر دلالت کرتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت جس کو ابو داؤد اور ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے: ”عن عائشة قالت: كنا نضمخ وجوهنا بالمسك المطيب قبل ان نحرم ثم نحرم فنعرق فيسيل على وجوهنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينهانا“ (۱)۔ یہ روایت بھی جمہور کی صریح دلیل ہے۔



﴿يَعْنِي﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرِيّ مُلَيِّدًا يَقُولُ لَيْكَ اللَّهُمَّ لَيْكَ لَيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَا يَزِيدُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱*)

(۱) یہ پوری بحث نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ص ۲۹۸-۲۹۹ ج ۳۔

(۱*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۰۸) فی کتاب الحج، باب من اهل ملبداء۔ وفی باب التلبیة (ص ۲۱۰) و (ج ۲ ص ۸۷۹) فی کتاب اللباس، باب التلبید۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۷۶) فی کتاب الحج، باب التلبیة وصفتها ووقتھا۔ والنسائی (ج ۱ ص ۱۶-۱۷) فی کتاب المناسک الحج، باب کیف التلبیة۔ وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب کیف التلبیة۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۹) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی التلبیة۔ وابن ماجه (ص ۲۰۹) فی ابواب المناسک، باب التلبیة۔ ومالک (ص ۳۳۹-۳۴۰) فی کتاب الحج، باب التلبیة والعمل فی الاملال۔

”حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں میں نے تلبید کی حالت میں آپ کو تلبیہ ”لبیک اللہم لبیک“ کہتے ہوئے سنا۔“

محرم کے لیے تلبید کا حکم

یہ روایت امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے ان کے نزدیک محرم کے لیے تلبید جائز ہے، تلبید کے معنی ہیں گوند یا خطمی یا مہندی کے ذریعہ سر کے بالوں کو جمانا اور یکجا کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک محرم کے لیے تلبید ناجائز ہے کیونکہ تلبید سر ڈھانکنے کے حکم میں ہے اور حالت احرام میں مردوں کے لیے سر ڈھانکنا ممنوع ہے۔ چنانچہ حنفیہ کے ہاں نفس تلبید سے جس میں خوشبو نہ ہو ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر اس میں خوشبو بھی ملی ہوئی ہو تو اس سے دو دم واجب ہوتے ہیں، ایک دم تو تلبید کی وجہ سے اور دوسرا خوشبو استعمال کرنے کی وجہ سے۔

جہاں تک تعلق ہے ابن عمرؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے آپؐ نے عذر کی وجہ سے تلبید اختیار کی ہو۔

یا یہ کہا جائے گا کہ اس تلبید سے مراد تلبید لغوی ہے، یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بالوں کو درست کر رکھا تھا اور جما رکھا تھا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تلبید لیسیر ہو جس سے تغطیہ راس حاصل نہیں ہوتا، یعنی گیلے ہاتھ پر معمولی سا اثر گوند وغیرہ کا ہو اور اس کے ذریعے بالوں کو منتشر ہونے سے روکا گیا ہو، یہ مطلب نہیں کہ آپؐ نے خطمی یا گوند وغیرہ کا استعمال فرمایا تھا (۲)۔

یقول لبیک اللہم لبیک

نعت احرام کے لیے تلبیہ ضروری ہے یا نہیں؟

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نیت کے بغیر احرام صحیح نہیں ہوتا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نعت احرام کے لیے تلبیہ ادا کرنا ضروری ہے یا نہیں۔

امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک نعت احرام کے لیے فقط نیت کافی ہے، تلبیہ لازم اور

(۲) دیکھیے مرقات: ص ۲۸۲-۲۸۳ ج ۵۔ نیز دیکھیے اوجز المالک (ج ۶ ص ۲۰۹)۔

ضروری نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تلبیہ فی الحج کا وہی حکم ہے جو حکم نماز میں تکبیر تحریمہ کا ہے۔ جس طرح تحریمہ صلوٰۃ میں ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دال ہو کافی ہو جاتا ہے، اللہ اکبر بخصوصہ فرض نہیں ہے، اسی طرح تلبیہ کے لیے بھی جو الفاظ حدیث میں ذکر کیے گئے ہیں ان کا بخصوصہ پایا جانا شرط نہیں ہے (۳)۔

سیح ابن ہمام رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تلبیہ عند ابتداء الاحرام ایک مرتبہ شرط ہے اور اس کے بعد پھر سنت ہے (۴)۔

ولا یزید علی ہولاء الکلمات

اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ ان کلماتِ مذکورہ میں کمی کرنا مکروہ ہے، البتہ ان کلمات پر زیادتی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک ان کلمات پر زیادتی درست نہیں ہے (۵)، امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے اور ابن عبد البرؒ نے امام مالک رحمہ اللہ سے بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے، ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اسی روایت سے ہے (۶)۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور جمہور کے نزدیک زیادتی مکروہ نہیں ہے، بلکہ زیادتی مستحسن ہے، اس لیے کہ جمہور صحابہ اور تابعین سے ان کلمات پر زیادتی منقول ہے (۷)۔ اور خود ابن عمرؓ کی روایت جو فصل ثانی میں آ رہی ہے اس میں زیادتی موجود ہے، چنانچہ اس میں ہے: ”لیک اللہم لیک، لیک وسعدیک والخیر فی یدیک لیک والرغباء لیک والعمل“۔

اس لیے کہا جائے گا کہ ابن عمرؓ کی روایت میں جو یہ مذکور ہے ”لا یزید علی ہولاء الکلمات“ یہ آپؐ کی عام عادت پر محمول ہے۔



(۳) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ص ۳۳۶، ج ۱۔ نیز دیکھیے فتح الباری: ص ۳۱۱، ج ۳۔

(۴) التعلیق الصبیح: ص ۱۸۶، ج ۳۔

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۲۸۳، ج ۵۔

(۶) التعلیق الصبیح: ص ۱۸۵، ج ۳۔

(۷) ان روایات کے لیے جن صحابہ سے ان کلمات پر زیادتی منقول ہے دیکھیے نصب الراية: ص ۲۳-۲۵، ج ۳۔

﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُدْخِلَ رَجُلُهُ فِي الْغَرَزِ
وَأَسْتَوَتْ بِهِ نَاقَتُهُ قَائِمَةً أَهْلًا مِنْ عِنْدِ مَسْجِدِ ذِي الْحَلِيفَةِ مُتَقِيًّا عَلَيْهِ (۷*)

”آپ جب اپنا پاؤں رکاب میں داخل کرتے اور ناقہ کھڑی ہو جاتی تو مسجد ذوالحلیفہ سے آپ احرام
بندھتے اور تلبیہ پڑھتے تھے۔“

اہل مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ ہے اور بیداء بھی ذوالحلیفہ کے حدود میں ہے۔

کس وقت احرام باندھنا افضل ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام سے متعلق چونکہ روایات میں اختلاف ہے، بعض روایات میں
ہے (۸) کہ آپ نے رکعتین احرام کے بعد مسجد ذوالحلیفہ میں تلبیہ پڑھا، بعض روایات میں ہے (۹) کہ مسجد
سے نکلنے کے بعد ناقہ پر جب بیٹھ گئے تو احرام باندھا اور بعض روایات میں ہے (۱۰) کہ جب آپ بیداء کے
ٹیلوں پر پہنچے تب آپ نے احرام باندھا، اس لیے فقہاء میں اختلاف ہوا کہ کس وقت تلبیہ پڑھنا اور احرام
باندھنا افضل ہے، اگرچہ ان تمام صورتوں کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

چنانچہ اوزاعی، عطاء اور قتادہ کے نزدیک بیداء سے احرام باندھنا افضل اور مستحب ہے۔
لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک مسجد ذوالحلیفہ میں رکعتین کے فوراً بعد تلبیہ پڑھ کر احرام باندھنا افضل
ہے (۱۱)۔

اس سلسلے میں سعید بن جبیر کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے ابوداؤد میں فیصلہ کن واقع ہوئی ہے،

(۷*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱، ص ۲۰۱) فی کتاب الجہاد والسر، باب الرکاب والغرز للذآبة۔ ومسلم (ج ۱، ص ۲۷۷) فی کتاب الحج
باب بیان ان افضل ان یحرم حین تنبعث به راحلته متوجها الى مكة لاعقب الرکعتین۔ والنسائی (ج ۲، ص ۱۸) فی کتاب المناسک الحج، باب
المعل فی الاهلال۔ وابوداؤد (ج ۱، ص ۲۳۶) فی کتاب المناسک، باب وقت الاحرام۔ والترمذی (ج ۱، ص ۱۶۹) فی ابواب الحج، باب ماجاء
فی موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وابن ماجه (ص ۲۰۹) فی ابواب المناسک، باب الاحرام۔ ومالک (ص ۲۳۰) فی کتاب الحج،
باب التلبیة والمعل فی الاهلال۔

(۸) کمانی روایت ابن عباسؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اهل فی دبر الصلوة، رواه الترمذی: ص ۱۶۹، ج ۱، والنسائی: ص ۱۷، ج ۲۔

(۹) کمانی روایت جابر بن عبد اللہ الانصاری: ان اهلل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذی الحلیفة حین استوت بدراجلته، رواه البخاری: ص
۲۰۵، ج ۱۔

(۱۰) کمانی روایت جابر بن عبد اللہ: قال: لما اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحج اذن فی الناس فاجتمعوا فلما اتی البیداء احرم، رواه الترمذی:
ص ۱۶۸، ج ۱۔

(۱۱) دیکھئے عمدة القاری: ج ۹، ص ۱۶۰۔

جس سے سراسر جمہور کی تائید ہوتی ہے اور اس سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

عن سعید بن جبیر قال قلت لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما يا ابا العباس عجبنا لاختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهلل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اوجب فقال اني لاعلم الناس بذلك انها انما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة فمن هنا كاختلفوا خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه اوجب في مجلسه فاهل بالحج حين فرغ من ركعتيه فسمع ذلك منه اقوام فحفظته عنه ثم ركب فلما استقلت به ناقته اهل وادرك ذلك منه اقوام وذلك ان الناس انما كانوا ياتون او سالا فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل فقالوا انما اهل حين استقلت به ناقته ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البيداء اهل وادرك ذلك منه اقوام فقالوا انما اهل حين علا على شرف البيداء، وايم الله لقد اوجب في مصلاه واهل حين استقلت به ناقته واهل حين علا على شرف البيداء قال سعيد فمن اخذ بقول ابن عباس اهل في مصلاه اذا فرغ من ركعتيه (۱۲)

اس روایت سے صاف معلوم ہوا کہ ایک خبر دوسری خبر کے منافی نہیں ہے اور روایات میں کوئی تقارض نہیں، کیونکہ ہر ایک نے اپنے اپنے سماع کے مطابق خبر دی ہے، لیکن یہ روایت اس بات پر صریح دلیل ہے کہ آپ نے سب سے پہلے تلبیہ رکعتین احرام کے بعد مسجد ذوالحلیفہ میں پڑھا۔



﴿ وعن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمينا من اهل بعمرة ومينا من اهل بحج وعمرة ومينا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل وأما من اهل بالحج أو جمع الحج والعمرة فلم يعملوا حتى كان يوم النحر متفق عليه (۱۲*) ﴾

(۱۲) ابوداؤد ج ۱، ص ۲۳۶۔

(۱۲*) الحديث أخرجه البخاري (ج ۱، ص ۲۱۲) في كتاب الحج، باب التمتع والقرآن والأفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدى - ومسلم (ج ۱، ص ۲۸۸) في كتاب الحج، باب بيان وجوه الاحرام وأنه يجوز لأفراد الحج والتمتع والقرآن - والنسائي (ج ۲، ص ۲۲) في كتاب مناسك الحج، باب اباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدي - وابوداؤد (ج ۱، ص ۲۳۷ - ۲۳۸) في كتاب المناسك، باب في أفراد الحج - ومالك (ص ۳۲۹ - ۳۳۰) في كتاب الحج، باب دخول الحائض مكة۔

”حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع میں کسی نے عمرے کا، کسی نے حج اور عمرے کا اور کسی نے صرف حج کا احرام باندھا۔ حضورؐ کا احرام صرف حج کا تھا، عمرے والے تو عمرہ کر کے حلال ہو گئے اور جن کا احرام صرف حج یا حج و عمرہ دونوں کا تھا وہ یوم نحر میں حلال ہوئے۔“

حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلاف فقہاء

حج کی تین قسمیں ہیں ① افراد ② تمتع ③ قرآن۔

حج افراد اس حج کو کہتے ہیں جس میں آدمی میقات سے صرف حج کا احرام باندھے۔ تمتع اس حج کو کہتے ہیں جس میں میقات سے عمرہ کا احرام ہوتا ہے اور عمرہ ادا کرنے کے بعد پھر تمتع اگر ساق الہدی نہیں ہے تو حلال ہو جاتا ہے اور پھر مکہ سے یوم ترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرتا ہے، اور اگر تمتع ساق الہدی ہے تو پھر اس کے لیے حلال ہونا جائز نہیں ہے اور یہ حج کے بعد ہی حلال ہوگا۔

قرآن اس حج کو کہتے ہیں جس میں میقات سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھ کر پہلے عمرہ ادا کرے اور پھر اسی احرام سے حج ادا کرے۔

تمام فقہاء کا حج کی ان تینوں اقسام کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے (۱۳)۔

چنانچہ امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے، پھر تمتع، پھر قرآن۔

امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع ہے، پھر افراد، پھر قرآن (۱۴)۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے، پھر تمتع، پھر افراد (۱۵)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ سفر ایک ہو اور دوسرے سفر کا انتظام پیش نظر نہ ہو، باقی اگر عمرہ کے لیے مستقل سفر ہو اور حج کے لیے مستقل سفر ہو تو ہمارے نزدیک بھی افراد افضل ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں اس کی تصریح کی ہے (۱۶)۔

بہر حال مسئلہ اختلافیہ میں بناء اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں افراد کو اختیار کیا تھا یا تمتع کو یا قرآن کو، چونکہ صحابہؓ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں، اس لیے فقہاء اور ائمہ

(۱۲) دیکھیے المغنی: ص ۱۲۲، ج ۳۔

(۱۳) وهو احد قولی الشافعی، وروی المروزی عن احمد ان ساق الہدی فالقرآن افضل وان لم یسقط فالتمتع افضل، المغنی: ص ۱۲۲، ج ۳۔

(۱۴) دیکھیے المغنی: حوالہ بالا۔

(۱۵) دیکھیے موطا امام محمد: ص ۲۰۰، ”باب القران بین الحج والعمرة“

میں بھی اختلاف ہو گیا۔

امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا استدلال ان روایات سے ہے، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج افراد کرنا مروی ہے۔

چنانچہ مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”عن ابن عمرؓ فی رواية یحیی قال اهللنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفردا فی رواية ابن عون ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اهل بالحج مفردا“ (۱۷)

اسی طرح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، ”عن عائشة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد بالحج“ (۱۸)۔

ایسے ہی حضرت جابرؓ کی روایت ہے، عن جابر انه قال ”اقلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحج مفرد“ (۱۹)۔

امام احمد رحمہ اللہ کا استدلال حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے ہے، دونوں روایتیں ترمذی میں مذکور ہیں۔

چنانچہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی روایت یوں ہے: ”عن محمد بن عبد اللہ بن الحارث بن نوفل انه سمع سعد بن ابی وقاص والضحاک بن قیس و هما یذکران التمتع بالعمرة الى الحج فقال الضحاک بن قیس لا یصنع ذلك الا من جهل امر اللہ تعالی فقال سعد بن قیس ما قلت يا ابن اخی فقال الضحاک فان عمر بن الخطاب قد نهی عن ذلك، فقال سعد قد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصنعناها معه“۔

ایسے ہی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”ان سالم بن عبد اللہ حدثنا انه سمع رجلا من اهل الشام وهو یسال عبد اللہ بن عمر عن التمتع بالعمرة الى الحج، فقال عبد اللہ بن عمر ہی حلال فقال الشامی ان اباک قد نهی عنها، فقال عبد اللہ بن عمر ارایت ان کان ابی نهی عنها وصنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، امر ابی یتبع ام امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال الرجل بل امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“۔

(۱۷) دیکھیے صحیح مسلم: ص ۴۰۴، ج ۱۔

(۱۸) مسلم: ص ۳۸۹، ج ۱۔

(۱۹) صحیح مسلم: ص ۳۹۱، ج ۱، وكذا أخرجه الترمذی: ص ۱۶۹، ج ۱، وفيه ایضاً عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم افرد بالحج وافرء ابو بکر و عمر عثمان۔

وسلم، فقال لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (۲۰)۔

یہ دونوں روایتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر دال ہیں۔

ان کا استدلال اس بات سے بھی ہے کہ تمتع کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے، ”فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ“ (۲۱) بخلاف افراد اور قرآن کے کہ ان کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ تمتع کا قرآن میں منصوص علیہ ہونا اس کی افضلیت کی واضح دلیل ہے۔

ان کا ایک استدلال ان روایات سے بھی ہے جن میں آپؐ نے جب صحابہ کرامؓ نے بیت اللہ کا طواف کر لیا تو ان کو احرام کھولنے کا حکم دیا، اور آپؐ نے خود بھی اس کی تمنا کی تھی، چنانچہ آپؐ نے فرمایا: ”لو استقبلت من امری ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معي الهدى لاحللت“ (۲۲)۔ لہذا آپؐ کا صحابہ کو عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنے کے لیے فرمانا اسی لیے تھا کہ وہ تمتع کریں، چنانچہ احرام کھول کر پھر انھوں نے حج کا احرام باندھ کر حج کیا اور یہی تمتع ہے۔

اس لیے کہا جائے گا کہ آپؐ کا صحابہ کرامؓ کو تمتع کا حکم دینا اور خود اس کی تمنا کرنا یہ اس کی افضلیت کی دلیل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے متعلق احناف کی تائید میں کئی روایات مروی ہیں، جن میں سے ہم یہاں چند روایات کا ذکر کرتے ہیں:

۱۔ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے (۲۳) عن سالم بن عبد اللہ ان عبد اللہ بن عمر قال تمتع رسول صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع بالعمرة الى الحج واهدى فسا ق معه الهدى من ذي الحليفة وبادر رسول صلى الله عليه وسلم فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج“۔

یہاں پر لفظ اگرچہ تمتع کا استعمال ہوا ہے، لیکن اس سے تمتع لغوی مراد ہے اور تمتع لغوی اور قرآن ایک ہیں۔

(۲۰) دونوں روایتوں کے لیے دیکھیے ترمذی: ص ۱۶۹، ج ۱۔

(۲۱) سورة البقرة: آیت ۱۹۶۔

(۲۲) دیکھیے البخاری: ص ۲۲۳، ج ۱۔

(۲۳) دیکھیے البخاری: ص ۲۲۹، ج ۱۔

- ۱- نیز صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مثل حدیث ابن عمرؓ مروی ہے (۲۴)۔
- ۲- بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں: ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوادی العقیق يقول اتانی الليلة من ربی فقال صل فی هذا الوادی المبارک وقل عمرة فی حجة“ (۲۵)
- ۳- مسلم میں حضرت حفصہؓ کی روایت ہے: ”عن حفصة قالت قلت للنبي صلى الله عليه وسلم ما شان الناس خلّوا ولم تخل من عمرتك قال اني قللت هدى ولبدت راسي فلا اخل حتى اخل من الحج“۔ (۲۶)
- ۵- نسائی میں حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے: ”عن البراء قال كنت مع علي بن ابي طالب حين امره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف صنعت قلت اهللت باهلاك قال فاني سقت الهدى وقرنت قال وقال صلى الله عليه وسلم لا صحابه لو استقبلت من امرى ما استدبرت لفعلت كما فعلتم ولكني سقت الهدى وقرنت“ (۲۷)۔
- یہ روایت آپؐ کے قارن ہونے پر صریح دلیل ہے۔
- ۶- مسند احمد میں حضرت براقہ بن مالکؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ: ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة قال وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع“ (۲۸)۔
- ۷- اسی طرح مسند احمد میں حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے، اس میں ہے ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اهلوا يا اهل محمد بعمرة في حج“ (۲۹)۔

(۲۴) صحیح البخاری: خوالہ بالا ”و مسلم: ص ۴۰۳، ج ۱۔

(۲۵) صحیح البخاری: ص ۲۰۶-۲۰۸، ج ۱۔

(۲۶) صحیح مسلم: ص ۴۰۳، ج ۱، قال المحافظ ابن القيم: ”وهذا يدل على انه كان في عمرة معها حج، فانه لا يحل من العمرة حتى يحل من الحج“ وهذا على اصل ما لكت الشافعي الزم لان المعتمر عترة مفردة لا يمنة عندهما الهدى من التحلل وانما يمنة عمرة القران فالحديث على اصلها نص، انظر زاد المعاد: ص ۱۱۲، ج ۲۔

(۲۷) دیکھیے سنن نسائی: ص ۱۳، ج ۲۔

(۲۸) دیکھیے مسند احمد: ص ۱۷۵، ج ۳۔

(۲۹) مسند احمد: ص ۲۹۷-۲۹۸، ج ۶۔

- ۸۔ ایسے ہی مسند احمد میں حضرت ہرماں بن زیادؓ کی روایت ذکر کی گئی ہے: "عن ہرماں قال: کنت ردیف ابی فرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی بعیر و هو یقول لیبک حجة و عمرہ معا" (۳۰)۔
- ۹۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے: "عن انس بن مالک قال: "خرجنا نصرخ صراخا فلما قدمنا مکة امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نجعلها عمرہ وقال لو استقبلت من امری ما استدبرت لجعلتها عمرہ ولكن سقت الہدی وقرنت الحج و العمرہ" (۳۱)۔
- ۱۰۔ "عن ابن ابی اوفی قال: "انما جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الحج و العمرہ لانه علم انه لا یحج بعد ذلک" (۳۲)۔
- ۱۱۔ حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدم فقرن بین الحج و العمرہ و ساق الہدی وقال من لم یقلد الہدی فلیجعلها عمرہ" (۳۳)۔
- ۱۲۔ مسلم میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "عن مطرف قال: قال لی عمران بن حصین احدثک حدیثا عسی اللہ ان ینفعک به ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین حجة و عمرہ ثم لم ینہ عند حتی مات ولم ینزل فیہ قرآن یحرمہ" (۳۴)۔
- ۱۳۔ نسائی میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے: "عن مروان بن الحکم قال "کنت جالسا عند عثمان فسمع علیا یلبی بعمرہ و حجة فقال الم تکن تنہی عن هذا قال بلی ولكنی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بہما جمیعا فلم ادع قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقولک" (۳۵)۔
- ۱۴۔ ابوداؤد میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: "عن ابن عباس قال: "اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع عمر: عمرہ الحدیبة و الثانية حین تواطوا علی عمرہ من قابل و الثالثة من الجعرانة و الرابعة التي قرن مع حجة" (۳۶)۔
- ۱۵۔ ایسے ہی ابوداؤد میں مروی ہے: "عن ابی وائل قال: قال الصبی بن معبد اهللت بہما معا فقال عمر"

(۳۰) مسند احمد: ص ۳۸۵، ج ۳۔

(۳۱) دیکھیے مجمع الزوائد: ص ۲۳۵، ج ۳۔

(۳۲) دیکھیے مجمع الزوائد: ص ۲۳۶، ج ۳۔

(۳۳) مجمع الزوائد: حوالہ بالا۔

(۳۴) صحیح مسلم: ص ۳۰۲، ج ۱۔

(۳۵) سنن نسائی: ص ۱۱۳، ج ۲۔

(۳۶) ابوداؤد: ص ۲۷۳، ج ۱۔

ہدیت لسنة نبیک صلی اللہ علیہ وسلم (۳۷)۔

جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج افراد مروی ہے اور جن سے امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ نے استدلال کیا ہے تو ان روایات کا جواب یا تو یہ دیکھئے کہ ”افرد الحج“ اجاز افراد الحج کے معنی میں ہیں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کو مشروع قرار دیا، یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود مفرد تھے (۳۸)۔

یا یہ کہ ”افرد اعمال الحج عن اعمال العمرة“ کے معنی میں ہیں، یعنی حج کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا، اور عمرہ کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ ”افرد بالحج“ سے مراد یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے درمیان میں حلال ہونے بغیر احرام واحد سے ان دونوں کو ادا کیا (۳۹)۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ چونکہ قارن کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ یا تو صرف ”لیک بحجة“ کہے یا صرف ”لیک بعمرہ“ کہے اور یا ”لیک بحجة وعمرہ“ دونوں کہے، اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قارن ہونے کی حیثیت سے ”لیک بحجة وعمرہ“ بھی کہا ہو اور ”لیک بحجة“ اور ”لیک بعمرہ“ بھی کہا ہو، لہذا رواۃ میں سے ہر ایک نے اپنے سماع اور فہم کے مطابق روایت کو نقل کیا، تو جس نے صرف ”لیک بحجة“ کو سنا اس نے ”افرد الحج“ نقل کیا، حالانکہ یہ تبلیہ قرآن کے منافی نہیں ہے، اس لیے اس سے افراد ثابت نہیں ہو سکتا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے متعلق نہیں ہے، آپ کا احرام تو قرآن ہی کا تھا، اختلاف صرف تبلیہ کے لفظ میں ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات کا جن سے حنابلہ نے تمتع کی افضلیت پر استدلال کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں تمتع سے مراد تمتع لغوی ہے جو قرآن کو بھی شامل ہے، اور یہاں پر قرآن ہی مراد ہے (۴۰)، اس لیے کہ قرآن میں بھی ایک سفر سے یہ فائدہ حاصل کیا جاتا ہے کہ دو لک ساتھ ساتھ ادا کیے جاتے ہیں۔

(۳۷) ابوداؤد: ص ۲۵۱، ج ۱۔

(۳۸) دیکھئے العرف الشذی علی الترمذی: ص ۱۶۰، ج ۱۔

(۳۹) دیکھئے العرف الشذی علی الترمذی: ص ۱۶۰، ج ۱۔

(۴۰) قال الحافظ ابن القیم، و مراده بالتمتع هنا بالعمرة الى الحج، احدث نوعیه، و هو تمتع القران فانه لغة القران و الصحابة الذين شهدوا التزويد التاويل شهدوا بذلك، انظر زاد المعاد: ص ۱۱۲، ج ۲۔

ہا یہ سوال کہ حضرت عمرؓ نے تمتع سے کیوں منع کیا، حضرت عثمانؓ اور حضرت معاویہؓ کی طرف بھی اس ممانعت کی نسبت کی گئی ہے، اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصود تمتع ہو یا قرآن اس کی ہیئت و ممانعت نہیں ہے، بلکہ اس کی ترغیب دینا ہے کہ عمرہ کے لیے مستقل اور حج کے لیے مستقل سفر اختیار کیا جائے، چنانچہ بالاتفاق حجة کوفیہ اور عمرہ کوفیہ کو افضل کہا گیا ہے۔

باقی رہا حنبلیہ کا یہ استدلال کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس وجہ سے نہیں فرمائی کہ تمتع افضل ہے، بلکہ مشرکین چونکہ اشہر حج میں عمرہ کرنے کو گناہ سمجھتے تھے، اس لیے آپؐ نے یہ تمنا فرمائی کہ اگر میں ہدی اپنے ساتھ نہ لاتا تو حلال ہو جاتا تاکہ ان کے اس زعم باطل کی عملاً تردید ہو جاتی۔

افضلیت قرآن کی وجہ ترجیح

قرآن کو مزید کئی وجہ سے افراد اور تمتع پر ترجیح حاصل ہے:

① قرآن کی روایات افراد کی روایات سے باعتبار عدد کے بہت زیادہ ہیں، اس لیے ان کی کثرت کی بنا پر قرآن کو ترجیح ہوگی۔

② روایات قرآن میں جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت بیان کی گئی ہے (۳۱) اسی طرح بعض صحابہ نے صراحتاً آپؐ کا تلبیہ ”لبیک بحجة وعمرہ“ ذکر کیا ہے (۳۲)، بعض نے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے قرآن کا حکم ہوا ہے (۳۳)، اور بعض نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خبر کو ذکر کیا ہے کہ میں قارن ہوں (۳۴)۔ اس لیے تنوع روایات کی وجہ سے قرآن کو ترجیح ہوگی۔

③ جن روایات میں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر اربع عمر.... و الرابعة مع حجة“ مذکور ہے، ان سے بھی آپؐ کے قارن ہونے کی تائید ہوتی ہے۔

④ قرآن کی روایات صریح غیر محتمل ہیں، جبکہ افراد کی روایات میں احتمال تاویل موجود ہے (۳۵)۔

(۳۱) کمافی روایۃ ابن عمر و عائشة عند البخاری و مسلم۔

(۳۲) کمافی روایۃ ہر ماس بن زیاد عند احمد۔

(۳۳) کمافی روایۃ عمر عند البخاری۔

(۳۴) کمافی روایۃ ہر ابن عازب عند النسائی۔ و هذه الروایات كلها قد سبق ذکرها فی المتن فتذكر۔

(۳۵) والتاویلات التي تحتل الافراد سبق ذکرها فی المتن فتذكر۔

۵۔ چونکہ قرآن کی روایات میں ”لبیک بحجة وعمرہ“ دونوں کا ذکر ہے، بخلاف افراد کی روایات کے کہ ان میں صرف حج مذکور ہے، اس لیے قرآن کی روایات مثبت زیادت ہیں، لہذا مثبت زیادت کو ترجیح ہوگی۔

۶۔ افراد کے چار راوی حضرت عائشہ، ابن عمر، جابر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں، یہی حضرات قرآن کو بھی روایت کرتے ہیں، تو اگر ان کی روایات کو تعارض کی وجہ سے نظر انداز کر دیا جائے تب بھی حضرت عمر، حضرت انس، حضرت براء بن عازب، حضرت عمران بن حصین اور ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہم وغیرہم اور بہت سے راوی ہیں جن کی روایات سے قرآن ثابت ہوتا ہے، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب افراد کے راوی خود افراد کے خلاف قرآن کو نقل کر رہے ہیں تو گویا قرآن مستق علیہ بین الرواة ہے اور افراد مختلف فیہ، لہذا مستق علیہ کو ترجیح دی جائے گی۔

۷۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حج کے لیے تشریف لے گئے تو آپ نے ارشاد فرمایا، ”دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة“ اس دخولِ عمرہ فی الحج سے قرآن ہی کو مراد لینا زیادہ بہتر ہے، چونکہ دخول الشی فی الشی اگر جز بن کر ہو تو وہ اعلیٰ درجہ ہوگا اور قرآن میں چونکہ ایک احرام میں دونوں شریک ہوتے ہیں لہذا وہاں دونوں قرآن کا جزء بن رہے ہیں، اس لیے قرآن مراد لینا اولیٰ ہے۔

۸۔ افراد کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ قرآن کی روایات فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اس لیے قرآن کو ترجیح ہوگی۔

۹۔ چونکہ قرآن میں تمام افعال احرام، طواف اور سعی وغیرہ نسکین یعنی عمرہ اور حج دونوں کی طرف سے ادا ہوتے ہیں بخلاف تمتع اور افراد کے کہ ان میں وہ افعال صرف ایک نسک عمرہ یا حج کی طرف سے ادا ہوتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ نسکین کی طرف سے افعال کا ادا ہونا اس سے افضل ہوگا کہ وہ نسک واحد کی طرف سے ادا ہوں۔

۱۰۔ حضرت عمر بن الخطاب سے جب صبی بن معبد نے اپنے احرام کا ذکر کیا، جس پر زید بن صوحان یا سلمان بن ربیعہ نے اعتراض کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ”ہدیت لسنة نبیک صلی اللہ علیہ وسلم“ یہ روایت حضرت عمرؓ کی اس روایت کے موافق ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا حکم منجانب اللہ بتلایا گیا ہے۔

ان دونوں روایتوں سے ثابت ہوا کہ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بھی ہے اور آپ کو قرآن کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی دیا گیا ہے، جس کا امثال آپ نے یقیناً کیا ہوگا۔

الفصل الثالث

كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَقُولُونَ لَبِيكَ لَا شَرِيكَ لَكَ فَيَقُولُ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَلَكُمْ قَدْ قَدَّ إِلَّا شَرِيكًا هُوَ لَكَ تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكَ
يَقُولُونَ هَذَا وَهُمْ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴۶) * وعن * ابن عباسٍ قَالَ

”حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ مشرکین جب تلبیہ کہتے اور یہ کلمات ادا کرتے، ”لبیک لا شریک لک، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے، افسوس ہے تم پر: بس بس (یعنی بس اتنا ہی کہو لیکن مشرکین اس کے بعد کہتے) ”الاشریکا ہو لک تملکہ وما ملک“ مشرکین بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے یہ کلمات کہا کرتے تھے۔“

قد قد

یہ لفظ سکونِ دال کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور بکسر الدال مع التنوین بھی پڑھا گیا ہے معنی ہیں ”کفا کم هذا الکلام فاقصروا علیہا“ (۴۷)۔ یعنی مشرکین جب تلبیہ پڑھتے اور ”لبیک لا شریک لک“ تک پہنچ جاتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ بس اتنا ہی کافی ہے اور اس سے آگے مت کہو، لیکن چونکہ ان کی عقلوں پر پردے پڑے ہوئے تھے اس لیے وہ آگے کے کلمات بھی کہتے تھے حالانکہ یہ کلمات ”الاشریکا ہو لک تملکہ وما ملک“ درحقیقت ان کی انتہائی حماقت کو ظاہر کرتے تھے کہ بتوں کو خدا کی بلکیت بھی بتاتے تھے اور پھر انہیں خدا کا شریک بھی کہتے تھے، اگر انہیں عقل سلیم کی ذرا بھی راہنمائی حاصل ہوتی تو وہ خود یہ سمجھ سکتے تھے کہ بھلا مملوک اپنے مالک کا شریک کیونکر ہو سکتا ہے؟

(۴۱) حافظ ابن قیمؒ نے افضلیتِ قرآن کی پندرہ وجوہ ترجیح ذکر کی ہیں، نیز اس بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے زاد المعاد: ص ۱۰۶۔ ج ۲۔

(۴۲) الحدیث اخر جہ مسلم (ج ۱، ص ۳۷۶) فی کتاب الحج، باب التلبیۃ وصفتها و وقتها۔

(۴۳) دیکھیے شرح الطبری: ص ۲۳۲، ج ۵۔

باب قصة حجة الوداع

الفصل الاول

* عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 مكث بالمدينة تسع سنين لم يحج ثم أذن في الناس بالحج في العاشرة أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حاج فقدم المدينة بشر كثير فخرجنا معه حتى إذا أتينا ذا الحليفة فولدت
 أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر فأرسلت إلى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كيف أصنع قال اغتسلي واستغفري بثوب وأحرمي فصلى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في المسجد ثم ركب القصواء حتى إذا استوت به ناقته على البيداء
 أهل يا لوحيديك اللهم ليبيك لا شريك لك ليبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك
 لك قال جابر لستأ نوري إلا الحج أسبنا نعرف العمرة حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن
 فطاف سبعة أمال ثلاثاً ومشى أربعاً ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ وأخذ وامن مقام إبراهيم
 مصلى فصلى ركعتين فجعل المقام بينه وبين البيت وفي رواية أنه قرأ في الركعتين قل هو
 الله أحد وقل يا أيها الكافرون ثم رجع إلى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب إلى
 الصفا فلما دنا من الصفا قرأ إن الصفا والمروة من شعائر الله أبداً بجا بدأ الله به فبدأ
 بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وتأل لا إله إلا الله وحده
 لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا إله إلا الله وحده أنجز وعده
 ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل ومضى

إِلَى الْمَرْوَةِ حَتَّى أَنْصَبَتْ قَدَمَاهُ فِي بَطْنِ الْوَادِي ثُمَّ سَعَى حَتَّى إِذَا صَعِدَ تَامَشَى حَتَّى أَتَى الْمَرْوَةَ
فَفَعَلَ عَلَى الْمَرْوَةِ كَمَا فَعَلَ عَلَى الصَّفَا حَتَّى إِذَا كَانَ آخِرُ طَوَافٍ عَلَى الْمَرْوَةِ نَادَى وَهُوَ عَلَى الْمَرْوَةِ
وَالنَّاسُ نَحْتُهُ فَقَالَ لَوْ أَنِّي اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمْ أَسْقِ الْهَدْيَ وَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً فَمَنْ
كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدْيٌ فَلْيَجْلِ وَأَيِّجَعَلْهَا عُمْرَةً فَقَامَ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكٍ بْنُ جَعْفَرٍ فَقَالَ
يَا رَسُولَ اللَّهِ الْعَامِنَا هَذَا أَمْ لَا بَدِ فَشَبَّكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَصَابِعَهُ وَاحِدَةً فِي الْأُخْرَى وَقَالَ
دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ مَرَّتَيْنِ لَا بَلَّ لِأَبَدٍ أَبَدٍ وَقَدِمَ عَلَيَّ مِنَ الْيَمَنِ يَدُنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ مَاذَا قُلْتَ حِينَ فَرَضْتَ الْحَجَّ قَالَ قُلْتُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَهْلٌ بِهَا أَهْلٌ بِهِ رَسُولُكَ
قَالَ فَإِنَّ مَعِيَ الْهَدْيَ فَلَا تَحِلَّ قَالَ فَكَانَ جَمَاعَةُ الْهَدْيِ الَّذِي قَدِمَ بِهِ عَلَيَّ مِنَ الْيَمَنِ
وَالَّذِي أَتَى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِائَةً قَالَ فَحَلَّ النَّاسُ كُلُّهُمْ وَقَصَرُوا إِلَّا النَّبِيَّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٌ فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْبَرَوِيَّةِ تَوَجَّهُوا إِلَى مِنَى فَأَهْلَوْا
بِالْحَجِّ وَرَكِبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى بِهَا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ
وَالْفَجْرَ ثُمَّ مَكَثَ قَلِيلًا حَتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَأَمَرَ بِقَبَّةٍ مِنْ شَعَرٍ تُضْرَبُ لَهُ بِنِمْرَةٍ
فَسَارَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تَشْكُ قُرَيْشٌ إِلَّا أَنَّهُ وَقِفٌ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ
كَمَا كَانَتْ قُرَيْشٌ تَصْنَعُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَجَازَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى أَتَى عَرَفَةَ فَوَجَدَ الْقَبَّةَ قَدْ
ضُرِبَتْ لَهُ بِنِمْرَةٍ فَانْزَلَ بِهَا حَتَّى إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ أَمَرَ بِالْقَصْوَاءِ فَرُحِلَتْ لَهُ فَأَتَى بَطْنَ
الْوَادِي فَخَطَبَ النَّاسَ وَقَالَ إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا
فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي مَوْضُوعٌ
وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ وَإِنَّ أَوَّلَ دَمٍ أَضَعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ بَنِي رَيْبَعَةَ بْنِ الْحَارِثِ وَكَانَ
مُسَدَّرُضًا فِي بَنِي سَعْدٍ فَقَتَلَهُ هَذِيلٌ وَرَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رَبَا أَضَعُ مِنْ رَبَانَارٍ بَا عَبَّاسٍ
ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانٍ اللَّهُ
وَأَسْتَحْلِلْتُمُ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرُشَكُمْ أَحَدًا نَكَرَهُنَّ

فَإِنْ فَعَلْنَا ذَلِكَ فَأَضْرِبْهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ
 وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اِعْتَصَمْتُمْ بِهِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي فَمَا
 أَنْتُمْ قَائِلُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَغْتَ وَأَدْبَيْتَ وَنَصَحْتَ فَقَالَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَابَةَ بَرَقَهَا إِلَى
 السَّمَاءِ وَبَنَكْتُهَا إِلَى النَّاسِ اللَّهُمَّ أَشْهَدُ اللَّهُمَّ أَشْهَدُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ أَذِنَ لِأَلٍّ ثُمَّ أَقَامَ
 فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعَصْرَ وَلَمْ يُصَلِّ بَيْنَهُمَا شَيْئًا ثُمَّ رَكِبَ حَتَّى أَتَى الْمَوْقِفَ
 فَجَعَلَ بَطْنَ نَاقَتِهِ الْقَصْوَاءَ إِلَى الصَّخْرَاتِ وَجَعَلَ حَبْلَ الْمَشَاةِ بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ
 فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَذَهَبَتِ الصُّفْرَةُ قَلِيلًا حَتَّى غَابَ الْقُرْصُ وَأَرْدَفَ أَسَامَةَ
 وَدَفَعَ حَتَّى أَتَى الْمَزْدَلَةَ فَصَلَّى بِهَا الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ وَلَمْ يُسَبِّحْ بَيْنَهُمَا
 شَيْئًا ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ فَصَلَّى الْفَجْرَ حِينَ تَبَيَّنَ لَهُ الصُّبْحُ بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ ثُمَّ رَكِبَ
 الْقَصْوَاءَ حَتَّى أَتَى الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ فَأَسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَدَعَا وَكَبَّرَهُ وَهَلَّلَهُ وَوَحَّدَهُ فَلَمْ يَزَلْ
 وَاقِفًا حَتَّى أَصْفَرَ جِدًّا فَدَفَعَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَأَرْدَفَ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ حَتَّى أَتَى بَطْنَ مُحَسِّرٍ
 فَعَرَكَ قَلِيلًا ثُمَّ سَلَكَ الطَّرِيقَ الْوُسْطَى الَّتِي تَخْرُجُ عَلَى الْجَمْرَةِ الْكُبْرَى حَتَّى أَتَى الْجَمْرَةَ
 الَّتِي عِنْدَ الشَّجَرَةِ فَرَمَاهَا بِسَبْعِ حَصَيَّاتٍ بِكَبِيرٍ مَعَ كُلِّ حَصَاةٍ مِنْهَا مِثْلَ حَصَى الْخَذْفِ رَمَى
 مِنْ بَطْنِ الْوَادِي ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى الْمَنْحَرِ فَنَحَرَ ثَلَاثًا وَسِتِّينَ بَدَنَةً بِيَدِهِ ثُمَّ أَعْطَى عَلِيًّا فَنَحَرَ
 مَا غَبَرَ وَأَشْرَكَهُ فِي هَدْيِهِ ثُمَّ أَمَرَ مِنْ كُلِّ بَدَنَةٍ بِبَضْعَةٍ فَجُعِلَتْ فِي قَدْرِ فَطْبِخَتْ فَأَكَلَا
 مِنْ لَحْمِهَا وَشَرِبَا مِنْ مَرَقِهَا ثُمَّ رَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَفَاضَ إِلَى الْبَيْتِ فَصَلَّى بِمَكَّةَ الظُّهْرَ
 فَأَتَى عَلَى بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَسْقُونَ عَلَى زَمْزَمَ فَقَالَ أَنْزِعُوا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَلَوْلَا أَنَّ
 يَغْلِبُكُمْ النَّاسُ عَلَى سِقَايَتِكُمْ لَنَزَعْتُ مَعَكُمْ فَنَأَوُّوهُ دَلَّوْا فَشَرِبَ مِنْهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (*)
 "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نوسال تک مدینے کے قیام میں حج نہیں کیا ۱۰ھ میں آپ نے

(*) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۳۹۳ - ۳۰۰) فی کتاب الحج باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم - و ابو داود (ج ۱ ص ۲۶۲ - ۲۶۳) فی کتاب المناسک باب صفة حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم - وابن ماجہ (ص ۲۲۰ - ۲۲۲) فی ابواب المناسک باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم -

حج کرنے کا اعلان کیا تو بہت آدمی اسی ارادے سے مدینہ آ گئے، جابرؓ کہتے ہیں ہم آپ کے ساتھ آ گئے ذوالحجہ پہنچے تو مہرت اسماءؓ کے یہاں محمد بن ابی بکر پیدا ہوئے انہوں نے آپ سے معلوم کرایا کہ وہ کیا کریں آپ نے فرمایا غسل کر کے لنگوٹ باندھ لو اور احرام باندھ لو۔ آپ نے مسجد ذوالحجہ میں احرام کی رکعتیں پڑھیں اور قصواء پر سوار ہو کر بیداء پر جب پہنچے تو آپ نے تعبیر ”لیک اللہم لیک الخ“ پڑھا۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہمارا حج ہی کا ارادہ تھا حج کے مہینوں میں عمرے سے تو ہم واقف بھی نہ تھے آپ نے مکہ پہنچ کر حجر اسود کا استلام کیا۔ طواف کے سات چکر لگانے تین میں رمل باقی میں مشی کی پھر مقام ابراہیم کی طرف آئے اور ”واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی“ آیت پڑھی، دو رکعت طواف مقام ابراہیم کے سامنے ادا کیں ”قل ھذا اللہ“ اور ”قل یا ایہا الکافرون“ دو سورتیں ان رکعتوں میں پڑھیں، پھر آخر حجر اسود کا استلام کیا۔ عشا کی طرف آئے آیت ”ان الصفا والمروة الخ“ پڑھی اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے پہلے عشا کا ذکر کیا ہے ہم بھی سعی کی ابتداء عشا سے کرتے ہیں۔ آپ عشا پہاڑی پر چڑھے بیت اللہ کو دیکھا اور اس کی طرف منہ کر کے ”لا الہ الا اللہ الخ“ کو پڑھا پھر دعا کی پھر ”لا الہ الا اللہ الخ“ کو پڑھا پھر دعا کی یہ عمل تین مرتبہ کیا پھر اترے اور مروہ کی طرف چلے جب بطن وادی میں آپ کے قدم اترے تو آپ تیز چلے پھر وادی سے اوپر آ گئے تو مشی اختیار کی مروہ پہنچے اور وہی عمل کیا جو عشا پر کیا تھا۔ جب آخری مرتبہ مروہ پر آئے تو اعلان کیا لوگ مروہ کے نیچے تھے۔ اگر مجھے پہلے وہ بات معلوم ہوتی جو بعد میں معلوم ہوئی تو میں ہدی ساتھ نہ لاتا اور عمرہ کر کے حلال ہو جاتا۔ جس کے پاس ہدی نہیں وہ حلال ہو جائے اور اپنے احرام کو عمرے کے لیے خالص کر دے۔ سراقہؓ نے عرض کیا زمانہ حج میں عمرہ اسی سال کی خصوصیت ہے یا ہمیشہ ایسا ہوگا؟ فرمایا ہمیشہ اب ایسا ہی ہوگا اور ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈال کر فرمایا ہمیشہ کے لیے عمرہ حج کے مہینوں میں داخل ہو گیا۔ علیؓ عین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدایا ذبح کے لیے لائے تھے آپ نے ان سے پوچھا تم نے احرام کس طرح باندھا، تو انہوں نے بتایا کہ میں نے کہا تھا میں وہی احرام باندھتا ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باندھا ہے۔ آپ نے فرمایا میرے ساتھ ہدی ہے لہذا تم عمرہ کر کے حلال نہ ہونا، جابرؓ کہتے ہیں کل تعداد ان ہدایا کی جو علیؓ عین سے اور آپ مدینے سے لائے تھے سو تھی۔ کہتے ہیں کہ سب لوگ عمرے کے بعد حلال ہو گئے۔ سوائے آپ کے اور ان لوگوں کے جو ہدی ساتھ لائے تھے، پھر آٹھ تاریخ یوم ترویہ آیا تو حج کا احرام باندھا اور منی کے لیے چلے اور آپ بھی سوار ہوئے۔ ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر منی میں ادا کی پھر تھوڑا ٹھہرے سورج نکل آیا تو آپ نے بالوں کا خیمہ نمرہ میں نصب کرنے کے لیے فرمایا اور روانہ ہو گئے۔ قریش کو یقین تھا کہ آپ مزدلہ میں مشعر حرام پر وقوف فرمائیں گے جیسا کہ قریش جاہلیت میں کیا کرتے تھے

لیکن آپ مزدلفہ سے گزر کر عرفات پہنچے اور عمرہ میں قبے کو نصب کیا ہوا پایا۔ آپ وہاں اترے جب زوال ہو گیا تو آپ کے حکم سے قصواء پر کجاوہ لادایا اور وادی کے نشیب میں پہنچ کر آپ نے خطبہ دیا اور فرمایا تمہارے خون اور مال حرام ہیں جیسا کہ یہ دن حرام ہے تمہارے اس مہینے میں اور تمہارے اس شہر میں۔ سن لو جاہلیت اور کفر کے زمانے کی ہر چیز میرے قدموں کے نیچے ہے اور زمانہ جاہلیت کے سب خون معاف ہیں۔ پہلا خون جس کو میں معاف کر رہا ہوں ہمارے خلدان کا ربیعہ بن حارث کے بیٹے کا ہے جو بنی سعد میں زمانہ رضاعت میں دودھ پینے کے لیے موجود تھا اور ہذیل نے اس کو قتل کر دیا تھا۔ اور زمانہ جاہلیت کا سب سود معاف ہے۔ اور پہلا سود جس کو معاف کرتا ہوں عباس بن عبد المطلب کا سود ہے وہ معاف ہے۔

لوگو! عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو تم نے ان کو لیا ہے اللہ کے امان کے ساتھ اور ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے اللہ کے حکم سے، تمہارا ان پر حق ہے کہ وہ تمہارے بستروں پر ان لوگوں کو نہ بیٹھنے دیں جو تمہیں ناپسند ہیں اگر وہ ایسا کریں تو تم ان کو ہلکی سزا دو، اور ان کا تم پر حق ہے نفقہ اور کسوہ مناسب اور بہتر طریقے پر۔ میں نے تم میں کتاب اللہ چھوڑی ہے اگر اس کو تم نے مضبوطی سے پکڑا تو ہر گز گمراہ نہ ہو گے تم سے میرے متعلق پوچھا جائے گا تو تم کیا کہو گے؟ صحابہ نے عرض کیا ہم گواہی دیں گے کہ آپ نے تبلیغ کا حق پورا پورا ادا کیا اور ہماری خیر خواہی فرمائی۔ آپ نے شہادت کی انگلی آسمان کی طرف اٹھائی اور لوگوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تین مرتبہ فرمایا اے اللہ گواہ رہ۔ اے اللہ گواہ رہ۔ پھر بلال نے اذان دی اور تکبیر کہی آپ نے ظہر پڑھائی پھر تکبیر کہی تو آپ نے عصر پڑھائی، دونوں نمازوں کے درمیان سنتیں نہیں پڑھی، پھر ناقہ پر سوار ہو کر موقف کی طرف آئے، ناقہ کے بطن کو صحرات کی طرف کیا اور جبل مشاء کو سامنے کر کے قبلہ رو ہو کر غروب تک وقوف کیا۔ غروب کے بعد جب زردی غائب ہونے لگی تو اسامہ کو پیچھے بیٹھا کر مزدلفہ روانہ ہوئے وہاں ایک اذان، دو اقامتوں کے ذریعہ مغرب و عشاء کو جمع کیا اور درمیان میں سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھی، پھر صبح صادق ہونے پر ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ فجر ادا کی، پھر قصواء پر سوار ہو کر مشعر حرام آنے قبلہ کی طرف منہ کیا دعا کی تکبیر و تہلیل اور توحید کا ورد کیا اور خوب روشنی پھیلنے تک وقوف مزدلفہ فرماتے رہے، پھر طلوع آفتاب سے پہلے وہاں سے روانہ ہوئے اور فضل بن عباس کو پیچھے بٹھایا یہاں تک کہ بطن محسر پہنچے اور سواری کو تھوڑا تیز چلایا، پھر درمیانی راستے سے جو جمرہ کبریٰ کی طرف نکلتا ہے چلے، جمرہ کبریٰ پر آئے جو درخت کے پاس ہے، وادی کے بطن سے چھوٹی چھوٹی سات کنکریاں تکبیر کہتے ہوئے جمرہ کو ماریں پھر ذبح کے مقام پر آئے اور تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے نحر کیے باقی نحر کے لیے علی کو دیے انہوں نے ان کا نحر کیا۔ علی کو آپ نے ہدایا میں اپنے ساتھ شریک کیا تھا پھر ہر اونٹ میں سے ایک بونی لے کر گوشت پکایا آپ نے اور علی نے اس میں سے کچھ کھایا اور کچھ شوربا پیا پھر سوار

ہو کر طواف زیارت کے لیے مکہ گئے وہیں ظہر ادا کی، پھر بنی عبدالمطلب کے پاس آئے جو لوگوں کو زمزم پلا رہے تھے، فرمایا ڈول کھینچو اگر اس کا اندیشہ نہ ہوتا کہ لوگ تمہارے پانی پلانے پر غالب آجائیں گے تو میں بھی تمہارے ساتھ ڈول کھینچنے میں شریک ہوتا۔ بنی عبدالمطلب نے ڈول کھینچ کر پیش کیا آپ نے اس سے پانی نوش فرمایا۔“

حجۃ الوداع کا واقعہ

حجۃ الوداع کا قصہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں مفصل مذکور ہے، اتنی تفصیل دوسری روایات میں مذکور نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ھ میں حج کا ارادہ فرمایا، اس سے قبل مدینہ منورہ میں نو سال کے درمیان حج نہ کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ چونکہ حج کی فرضیت ۹ھ ہی میں ہوئی ہے، اور اگر ان اقوال کو پیش نظر رکھا جائے جن میں حج کی فرضیت ۵ھ یا ۶ھ یا ۷ھ یا ۸ھ میں بتلائی گئی ہے، تب یہ کہا جائے گا کہ اس وقت چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاد، اعلاء کلمۃ اللہ اور اظہار دین مبین کے واسطے متعین کیا گیا تھا اور آپؐ اس کے لیے من جانب اللہ مامور تھے، اس لیے آپؐ نے حج کو موخر کیا، لہذا یہ تاخیر بامر اللہ تھی (۱)۔

فقد الممدینۃ بشر کثیر

یعنی آپؐ کے ساتھ حج کو جانے کے لیے اور بھی بہت سے لوگ تیار ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے والوں کی تعداد کتنی تھی؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ہے کہ حج کرنے والوں کی تعداد بے شمار تھی جن کا صحیح عدد معلوم نہیں ہے۔ غزوہ تبوک جو کہ آپؐ کے غزوات میں آخری غزوہ ہے اس میں لوگوں کی تعداد ایک لاکھ تھی، چونکہ حجۃ الوداع اس کے بعد ہے اس لیے اس میں لوگوں کی تعداد یقیناً ایک لاکھ سے زیادہ ہوگی، اس لیے بعض روایات میں ایک لاکھ چودہ ہزار کا ذکر ہے، بعض میں ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے (۲) اور بعض روایات میں حاجیوں کی تعداد ایک لاکھ تیس ہزار بتلائی گئی ہے (۳)۔ روایات میں اختلاف کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ابتداء میں آپؐ کے ساتھ چلنے والے کم ہوں اور بعد میں تعداد بڑھ گئی ہو، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رواۃ میں سے ہر ایک نے اپنے تخمینے اور اندازے

(۱) دیکھئے التعلیق الصبیح: ص ۱۹۱-ج ۳۔

(۲) دیکھئے التعلیق الصبیح: ص ۱۹۲-ج ۳۔

(۳) دیکھئے مرقات: ص ۲۹۰-ج ۵۔

کے مطابق عدد ذکر کیا ہے، اور تخمینہ ہر آدمی کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔

فولدت أسماء بنت عمیس

حضرت اسماء بنت عمیس پہلے حضرت جعفرؓ کے نکاح میں تھیں، ان کے انتقال کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان سے نکاح کیا، اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کی وفات کے بعد حضرت علیؓ نے ان سے نکاح کیا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حجۃ الوداع کے لیے روانہ ہوئے تو اس وقت یہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے نکاح میں تھیں اور ان سے محمد بن ابی بکر پیدا ہوئے، محمد بن ابی بکر اصغر صحابہ میں سے ہیں، جن کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھیوں نے ۳۸ھ میں مصر میں شہید کیا (۴)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت اسماءؓ کو غسل کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ نساء کو احرام کے لیے غسل کرنا مسنون ہے اور یہ غسل نظافت کے لیے ہوتا ہے نہ کہ طہارت کے لیے، یہی وجہ ہے کہ نفاس والی عورت کو تیمم کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اور یہی حکم حائضہ کا بھی ہے (۵)، نیز آپؐ کا ان کو یہ حکم کرنا کہ ”واحرمی“ احرام باندھ لو یعنی احرام کی نیت کر لو اور لبیک کہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نساء کا احرام صحیح ہوتا ہے، چنانچہ وہ تمام افعال حج ادا کرے گی سوائے طواف اور سعی کے، طواف تو اس لیے نہیں کر سکتی کہ طواف مسجد میں ہوتا ہے نساء اور حائضہ کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اور سعی اس لیے نہیں کر سکتی کہ سعی ہمیشہ طواف کے بعد ہوتی ہے، علی الانفراد سعی مشروع نہیں ہے۔

لسناننوی الا الحج لسنانعرف العمرة

جملہ ثانیہ جملہ اولی کے لیے بطور تاکید ذکر کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ہمارا خیال تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب صرف حج کریں گے اور عمرہ نہیں کریں گے، اسی لیے ہم صرف حج ہی کی نیت کر کے آئے تھے، یہ صورت حال اسی زمانہ جاہلیت کے عقیدہ کی مطابق تھی کہ عمرہ کو اشہر حج میں من افجر الفجر سمجھا جاتا تھا (۶)، چنانچہ آپؐ نے عملاً اور قولاً اس رسم جاہلیت کی تردید فرمائی کہ خود بھی اشہر

(۴) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۰ - ج ۵۔

(۵) دیکھیے مرقات: حوالہ بالا۔

(۶) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۲ - ج ۵۔

حج میں عمرہ ادا کیا اور صحابہ کرام کو بھی عمرہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

فصلی رکعتین

یہ رکعتیں طواف ہیں، حضرات حنفیہ وجوب کے قائل ہیں، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان دو رکعتوں کو ادا کیا تو ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّی“ آیت بھی تلاوت کی، لیکن چونکہ وہ حدیث جس میں رکعتین کا ادا کرنا اور بطور استدلال آیت کا تلاوت کرنا مذکور ہے خبر واحد ہے، اس لیے باوجود ”واتخذوا“ صیغہ امر کے صرف وجوب ثابت ہوگا، فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔

امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ رکعتین طواف کو سنت کہتے ہیں، ان کا استدلال اعرابی کی حدیث سے ہے جس میں ”هل على غيرهن قال لا الا ان تطوع“ مذکور ہے۔ لیکن امام مالک کی ایک دوسری روایت وجوب کی بھی ہے (۷)۔

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پہلی رکعت میں پڑھی اور ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ دوسری رکعت میں پڑھی جبکہ یہ ترتیب مسنون کے خلاف ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ یہاں پر واؤ مطلق جمع کے لیے ہے ترتیب کے لیے نہیں ہے (۸)۔ لہذا ترتیب کا لحاظ رکھتے ہوئے سورہ کافرون کو سورہ اخلاص پر مقدم کرنا چاہیے، جیسا کہ مصابیح کی روایت میں اسی طرح مذکور ہے، اور چونکہ سورہ کافرون میں براءت عن الشرک ہے اور سورہ اخلاص میں اثبات توحید ہے اور براءت عن الشرک اثبات توحید پر مقدم ہے جیسا کہ کلمہ توحید میں ہے، اس لیے بھی سورہ کافرون کو سورہ اخلاص پر مقدم کیا جائے گا۔

علامہ طیبی نے حدیث میں سورتوں کی مذکورہ ترتیب کے بارے میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ چونکہ سورہ اخلاص میں اثبات توحید ہے اور سورہ کافرون میں اللہ تعالیٰ سے اضداد اور شرکاء کی نفی کی گئی ہے، اس لیے اثبات کو اہتمام شان کی وجہ سے نفی پر مقدم کیا گیا (۹)۔

(۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۱۹۳ - ج ۳۔

(۸) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۲ - ج ۵۔

(۹) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۳۵ - ج ۵۔

أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ

سعی بین الصفا و المروة میں اختلاف ہے کہ آیا فرض ہے یا واجب ہے۔

حضرات حنفیہ وجوب کے قائل ہیں، جبکہ حضرات شوافع سعی کو فرض کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی آیت ”فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا“ سعی بین الصفا و المروة ہی کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے، تعجب ہے کہ حضرات شوافع قصر الصلوٰۃ فی السفر کو رخصت کا درجہ دیتے ہیں چونکہ قرآن مجید کی آیت میں ”فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ“ وارد ہے، اور اس میں ”لیس علیکم جناح“ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس سے ان کے خیال میں قصر کا رخصت ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ سعی بین الصفا و المروة کے سلسلہ میں بھی تو ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا“ فرمایا گیا ہے، لیکن باین ہمہ وہ سعی کو فرض کہتے ہیں۔ حنفیہ پر کوئی الزام نہیں آتا، اس لیے کہ وہ قصر اور سعی دونوں کو واجب کہتے ہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”لَا جُنَاحَ“ کا صیغہ جانبِ فعل سے حرج کی نفی کر رہا ہے، سو اگر جانبِ ترک میں بھی حرج منفی ہو تو وہ فعل مباح ہوگا، اور اگر جانبِ ترک میں حرج منفی ہے، لیکن جانبِ فعل کو نفی حرج کے ساتھ ساتھ محمود اور پسندیدہ قرار دیا گیا ہو تو وہ فعل مستحب یا مسنون ہوگا۔ اور اگر جانبِ ترک کو اختیار کرنے میں حرج لازم آتا ہو جس کے معنی یہ ہیں کہ جانبِ فعل نفی حرج کے ساتھ ساتھ مطلوب اور موکد بات کاکید ہے تو وہ فعل واجب ہوگا، اس طرح ”لَا جُنَاحَ“ مباح، مستحب، مسنون اور واجب سب کو شامل ہوتا ہے، اور دوسرے دلائل سے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ فعل کس حیثیت کا ہے، سو چونکہ سعی بین الصفا و المروة کا حکم روایات میں موجود ہے، لیکن وہ اخبار آحاد ہیں اور اخبار آحاد مفید ظن ہوتی ہیں۔ اس لیے ان سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی البتہ وجوب ثابت ہوگا، یہی صورت قصر فی الصلوٰۃ میں بھی پائی جاتی ہے۔

لَوَانِي اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لِمَ اسْقَى الْهَدْيَ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ پہنچے اور عمرہ ادا کیا تو آپؐ حلال نہیں ہوئے، ایک تو اس لیے کہ آپؐ رائج قول کے مطابق قارن تھے اور قارن حج سے پہلے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتا، اور دوسری بات یہ ہے کہ آپؐ سائق الہدی تھے یعنی قربانی کا جانور اپنے ساتھ لائے تھے، اس لیے آپؐ نے احرام نہیں کھولا بلکہ عمرہ کے بعد بھی حالت احرام ہی میں رہے، جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا، آپؐ چاہتے تھے کہ اس عقیدہ کی عملاً اور قولاً تردید فرمائیں، عملاً تردید تو

اس طرح فرمائی کہ آپؐ نے خود اشہر حج میں عمرہ ادا کیا، اور قولاً تردید یوں فرمائی کہ آپؐ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ جو شخص اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہیں لایا ہے وہ عمرہ کرے اور عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھول دے، یعنی حج کے احرام کو عمرہ کا احرام قرار دے کر عمرہ ادا کرے اور حلال ہو جائے۔ اس کو فسخ الحج الی العمرہ کہا جاتا ہے اور یہ اسی سال کی خصوصیت تھی (۱۰)۔ لیکن یہ حکم صحابہ کرامؓ پر کئی وجوہ سے گراں گذرا، ایک تو اس وجہ سے کہ ہم تو احرام کھول دیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام میں رہیں، اس طرح آپؐ کی متابعت فوت ہو جائے گی، اور صحابہ کو کسی حال میں بھی متابعت کا فوت ہو جانا گوارا نہیں تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ زمانہ جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرے کو انجبر الفجور سمجھا جاتا تھا، اس لیے بھی صحابہ کرامؓ کو اس حکم میں کچھ تردد سا ہوا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ خود صحابہ کرامؓ نے کہا کہ اب عرفہ میں صرف پانچ دن رہ گئے ہیں، اس لیے یہ بات مناسب معلوم نہیں ہوتی کہ ہم احرام کھول دیں اور اپنی عورتوں کے پاس جائیں، جبکہ تھوڑے عرصہ بعد عرفہ جائیں گے، اس لیے انھوں نے اپنی اس ناگواری کا اظہار ان الفاظ سے کیا: ”فناقی عرفۃ تقطر مذاکیرنا المنی“۔

ان تمام وجوہ کی بنا پر صحابہ کرامؓ پر یہ حکم ناگوار گذرا تو آپؐ نے ناراضگی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ اگر مجھے پہلے معلوم ہوتا کہ احرام کا کھولنا تم پر گراں گذرے گا جیسا اب معلوم ہوا تو میں بھی قربانی کا جانور ساتھ نہ لاتا اور احرام کھول کر فسخ الحج الی العمرہ کرتا۔

دخلت العمرة فی الحج

یہ ارشاد اعتقاد جاہلیت کی تردید کے لیے فرمایا گیا ہے اور منشاء یہ ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کا جواز اس سال کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ کے لیے اشہر حج میں عمرہ ادا کرنے کا جواز رہے گا۔

ولاتشک قریش الا انه واقف عند المشعر الحرام

زمانہ جاہلیت میں قریش حج کرنے کے لیے ”مشعر حرام“ پر وقوف کیا کرتے تھے، مشعر حرام

(۱۰) دہشہدہ ماروی عن بلال بن الحارث انه قال: قلت یا رسول اللہ فسخ الحج لنا خاصة، او لمن بعدنا قال لکم خاصة: کذا فی العرفاء: ص ۲۹۱-۵۔

مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے جس کو ”جبل قزح“ بھی کہا جاتا ہے (۱۱)۔ یہ لوگ اپنی مذہبی برتری کے احساس کی بنا پر حدود حرم سے باہر جانا پسند نہیں کرتے تھے، اس لیے عند المشعر الحرام وقوف کرتے تھے اور دوسرے لوگ عرفات میں جا کر وقوف کیا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بخت سے پہلے جتنے حج کی روایات میں صراحت مذکور ہے کہ آپ اس وقت بھی لوگوں کے ساتھ عرفات میں جا کر ہی وقوف کرتے تھے (۱۲)، لیکن قریش کو خدا جانے کس بنیاد پر یہ مغالطہ ہوا کہ آپ آج عند المشعر الحرام وقوف کریں گے، بہر حال آپ نے عرفات پہنچ کر ہی وقوف کیا۔

فاتی بطن الوادی

”بطن وادی“ عرفات میں ایک جگہ کا نام ہے جسے عرنہ بھی کہا جاتا ہے اور یہ عرفات میں داخل نہیں ہے اس لیے جمہور کے نزدیک اس میں وقوف جائز نہیں ہے، علامہ ابن عبد البرؒ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، لیکن امام مالکؒ سے یہ قول مقول ہے کہ اگر کسی شخص نے عرنہ میں وقوف کر لیا تو اس کا وقوف درست ہو جائے گا، البتہ اس پر دم لازم ہوگا (۱۳)۔

فخطب الناس

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خطبے ارشاد فرمائے، پہلے خطبہ میں توجج کے احکام بیان کیے اور عرفات میں کثرت ذکر و دعا کی ترغیب دی، دوسرا خطبہ پہلے خطبہ کی بہ نسبت مختصر تھا، اس میں صرف دعا تھی (۱۴)۔

الاکل شی من امر الجاہلیۃ تحت قدمی موضوع
یہ کنایہ ہے امور جاہلیت کے ابطال اور ان کی تردید سے۔

(۱۱) دیکھیے شرح الطبری: ص ۲۵۱-ج ۵۔

(۱۲) ان روایات کے لیے دیکھیے الدر المنثور: ص ۲۲۶-ج ۱۔

(۱۳) دیکھیے المغنی: ص ۲۰۶-ج ۲۔

(۱۴) دیکھیے عرفات: ص ۲۹۹-ج ۵۔

ودماء الجاهلیة موضوعة

موضوع کے معنی ہیں ”لاقصاص ولا دية ولا كفارة“ یعنی زمانہ جاہلیت میں اگر کسی کو قتل کر دیا تھا تو اب اس کا قصاص ہے نہ دیت اور نہ کفارہ بلکہ معافی کا اعلان ہے۔ اس کو اہتماماً دوبارہ ذکر کیا گیا ورنہ امر جاہلیت میں اس کا ذکر آچکا تھا اور یا اس لیے ذکر کیا گیا تاکہ اس پر اس قول ”وان اول دم اضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث“ کو مرتب کیا جائے (۱۵)۔

ریعہ ابن حارث کے بیٹے کے خون کا قصہ یہ ہے کہ حارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا اور عبدالمطلب کے بیٹے تھے ان کا لڑکا تھا ریعہ اور ریعہ کا ایک شیرخوار بچہ تھا جس کا نام تھا ایاس، عرب کے عام رواج کے مطابق ایاس کو دودھ پلانے کے لیے قبیلہ بنی سعد بھیج دیا گیا تھا، جن دنوں قبیلہ بنی سعد اور قبیلہ ہذیل کے درمیان معرکہ آرائی ہو رہی تھی ایاس قبیلہ بنی سعد ہی میں تھا، لڑائی کے دوران قبیلہ ہذیل کی طرف سے ایک پتھر آکر ایاس کو لگا جس سے وہ مر گیا۔ ایاس چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کا پوتا تھا اس لیے اس کے قتل کا انتقام لینے کا حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا، مگر آپ نے اس کا خون معاف کیا، اور خون کی معافی کی ابتداء اپنے قریبی رشتہ دار سے اس لیے کی تاکہ لوگوں کے دلوں میں کوئی شبہ باقی نہ رہے اور لوگ بالکل مطمئن ہو جائیں اور دوسروں کے لیے اس میں رخصت کی گنجائش کا سد باب ہو جائے۔

وربا الجاهلیة موضوع

ربا سے مراد وہ اموال ہیں جن کو غصب کر لیا گیا تھا یا اچک لیا گیا تھا، اسی طرح سود کی وہ شرح بھی اس میں داخل ہے، جس کے حساب سے اس المال سے زائد رقم وصول کی جاتی ہے (۱۶)، اس المال کی معافی مراد نہیں ہے، یہاں پر بھی آپ نے سب سے پہلے اپنے عم محترم حضرت عباس بن عبدالمطلب کے سود کی معافی کا اعلان فرمایا، جن کا بہت زیادہ سود زمانہ جاہلیت کا لوگوں کے ذمہ باقی رہ گیا تھا۔

ینکتھا

(بضم الکاف والمثناة الفوقانية) ای یشیر بها

(۱۵) دیکھئے مرقات: ص ۲۹۹ ج ۵۔

(۱۶) دیکھئے مرقات: ص ۲۹۹ ج ۵۔

و جعل حبل المشاة بین یدیه
علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حبل حاء کے فتح اور باء کے سکون کے ساتھ ہے اور اس کو حبل بالجیم اور باء کے فتح کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ اگر اس کو حبل البشاة (بالحاء) پڑھا جائے اور یہ شبہ بالحديث بھی ہے تو اس کے معنی ہونگے لوگوں کی اجتماع گاہ، اور اس کو حبل (بالجیم) پڑھا جائے تو اس کے معنی راستہ ہونگے جہاں پر پیدل لوگ چلتے ہوں۔

اور بعض نے کہا کہ یہ ایک مقام کا نام ہے جہاں پر بہت زیادہ ریت جمع ہے (۱۷)۔

حتى اتی المزدلفة فصلی بہا المغرب والعشاء

حج کے موقع پر دو جگہوں میں جمع بین الصلوتین مشروع ہے ایک عرفات میں دوسرے مزدلفہ میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم کی ہے اور مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء جمع تاخیر کی ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ جمع من حیث انہ نسک من مناسک الحج ہے یہ جمع من حیث السفر نہیں ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جمع من حیث السفر ہے، اس لیے اگر کوئی شخص یہیں کا باشندہ ہو یا مسافر ہو لیکن فاصلہ دو مرحلوں سے کم ہو، تو امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح اس کے لیے قصر جائز نہیں ہے ایسا ہی جمع بین الصلوتین بھی جائز نہیں (۱۸)۔

روایت میں جمع عرفات اور جمع مزدلفہ دونوں کے لیے اذان واحد اور اقامتین مذکور ہیں، عرفات میں جمع بین الصلوتین کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

- ① امام مالکؒ کے نزدیک جمع بین الصلوتین دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔
 - ② امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الصلوتین ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ کیا جائے گا، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔
 - ③ امام احمدؒ کے نزدیک جمع بین الصلوتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ کیا جائے گا (۱۹)۔
- مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین کے بارے میں فقہاء کے کل چھ اقوال ہیں، لیکن مشہور ان میں سے

(۱۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۰۱-ج ۵۔

(۱۸) دیکھیے شرح النووی علی الصحیح لمسلم: ص ۳۹۶-۳۹۸، ج ۱۔

(۱۹) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ص ۳۳۶-ج ۱۔

① امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ جمع بین الصلوٰتین کیا جائے گا، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اور مالکیہ میں سے ابن ماثون نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

② امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جمع ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی، علامہ نوویؒ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام مالکؒ کا بھی ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ حنفیہ میں سے امام زفرؒ اور امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور یحٰی ابن ہمام نے اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ امام مالکؒ کے نزدیک یہ جمع دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ کی جائے گی، ”وروی ذلک عن عمر وابنہ و عبد اللہ بن مسعود“۔

④ امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ بغیر اذان دو اقامتوں کے ساتھ جمع کی جائے گی، امام شافعیؒ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے ”وروی ذلک عن ابن عمر وابنہ سالم والقاسم“ (۲۰)۔

حتی اتی بطن مُحَسِّر

لفظ ”محسر“ میم کے ضمہ، حاء کے فتح اور سین کے کسرہ اور تشدید کے ساتھ ہے، یہ مزدلفہ اور منی کے درمیان ایک وادی کا نام ہے اور اس وادی کو محسر اس لیے کہا جاتا ہے کہ تحسیر کے معنی ہیں عاجز کر دینے کے جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: ”يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ“ ای عاجز۔ چونکہ اس مقام پر اصحاب فیل کو کعبۃ اللہ پر چڑھائی سے عاجز کر دیا گیا تھا، اس لیے اس کو بطن محسر کہا جاتا ہے (۲۱)۔

حتی اتی الجمرۃ التي عند الشجرة

یہ وہی جمرہ کبریٰ ہے، جس کو ”جرہ عقبہ“ کہا جاتا ہے، ہو سکتا ہے اس زمانہ میں وہاں کوئی درخت کھڑا ہو اس لیے ”التي عند الشجرة“ فرمایا۔

(۲۰) دیکھئے معارف السنن: ص ۲۱۸ ج ۶۔

(۲۱) دیکھئے مرقات: ص ۲۰۲ ج ۵۔

حصی الخذف

”حصی الخذف“ خذف کے معنی آتے ہیں انگلی کے اشارہ سے کنکری پھینکنا، مراد چھوٹی چھوٹی

کنکریاں ہیں۔



﴿ وعن عائشة قالت خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فمنا من أهل بعرة ومنا من أهل بجمع فلما قدمنا مكة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل بعرة ولم يهد فليحجل ومن أحرم بعرة وأهدى فليهل بالحج مع العمرة ثم لا يحل حتى يحل منها وفي رواية فلا يحل حتى يحل إنجر هديه ومن أهل بجمع فليتم حجه قالت فحضت ولم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة فلم أزل حائضاً حتى كان يوم عرفة ولم أهمل إلا بعرة فأمرني النبي صلى الله عليه وسلم أن أنقض رأسي وأمتشط وأهل بالحج وأنرك العمرة ففعلت حتى قضيت حجي بعث معي عبد الرحمن بن أبي بكر وأمرني أن أعتمر مكان عمرتي من التنعيم قالت فطاف الذين كانوا أهلوا بالعمرة بالبيت وبين الصفا والمروة ثم حلوا ثم طافوا طوافاً بعد أن رجعوا من منى وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإِنما طافوا طوافاً واحداً متفق عليه ﴾ (۲۱*)

”حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے تو ہم میں سے بعض نے عمرے کا احرام باندھا تھا اور بعض نے حج کا پھر جب ہم مکہ آئے تو آپ نے اعلان فرمایا جس آدمی نے عمرے کا احرام باندھا ہے اور ہدی نہیں لایا وہ حلال ہو جائے اور جس نے عمرے کا احرام باندھا ہے اور ہدی لایا ہے وہ عمرے کے ساتھ حج کا بھی احرام باندھ لے پھر وہ دونوں احراموں سے آخر میں ایک ساتھ

(۲۱*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶) فی کتاب الحيض، باب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة (ج ۱ ص ۲۱۱) فی کتاب المناسک، باب كيف تهل الحائض والنفساء (ج ۱ ص ۲۲۱) فی کتاب المناسک، باب طواف القارون (ج ۱ ص ۲۲۹) فی ابواب العمرة، باب العمرة ليلة الحصة وغيرها - ومسلم (ج ۱ ص ۳۸۵ - ۳۹۱) فی کتاب الحج، باب بيان وجوه الاحرام وانه يجوز افراد الحج والتمتع والقرن - وابوداود (ج ۱ ص ۲۳۸) فی کتاب المناسک، باب فی افراد الحج۔

ہی حلال ہوگا۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ اپنی ہدی کا نحر کر کے حلال ہوگا۔ اور جس نے حج کا احرام باندھا ہے وہ اپنا حج پورا کرے۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میری ماہواری شروع ہو گئی اس لیے میں نہ طواف بیت اللہ کر سکی نہ صفا و مروہ کی سعی اور میرا عذر یوم عرفہ تک دراز ہو گیا۔ میرا احرام فقط عمرے کا تھا تو حضور نے مجھے حکم دیا کہ میں سر کھول لوں اور کنگھی کروں یعنی غسل کروں اور عمرہ چھوڑ کر حج کا احرام باندھ لوں چنانچہ میں نے یہی کیا حج کے بعد آپ نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمن کو بھیجا اور مجھے حکم دیا کہ رہ جانے والے عمرے کے بدلے میں تنعیم سے عمرہ کروں۔ فرماتی ہیں کہ عمرے والوں نے بیت اللہ، صفا، مروہ کا طواف کیا پھر حلال ہوئے پھر منی سے واپسی پر طواف زیارت کیا لیکن جن لوگوں نے حج و عمرہ کو جمع کیا تھا انھوں نے فقط ایک طواف کیا۔“

فحضت ولم اطف بالبيت

چنانچہ حائضہ عورت کے لیے یہی حکم ہے کہ وہ طواف بالبيت نہیں کر سکتی، چونکہ سعی بین الصفا والمروة طواف کے بغیر صحیح نہیں ہے، اس لیے حائضہ عورت سعی بین الصفا والمروة بھی نہیں کرے گی، ورنہ حیض سعی کے لیے مانع نہیں ہے (۲۲)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو عمرہ کو ترک کرنے کا حکم دیا، یہی حکم ہر حائضہ کا ہے کہ اگر یوم ترویہ آجانے تک وہ حیض سے پاک نہ ہو تو عمرہ کو ترک کر کے حج کا احرام باندھ لینا چاہیے۔

وامرني ان اعتمر مكان عمرتي من التنعيم

”تنعيم“ مکہ سے مدینہ کی جانب چار میل کے فاصلہ پر ایک مشہور جگہ ہے (۲۳) اب وہ آبادی کے پھیل جانے کی وجہ سے مکہ شہر میں داخل ہے۔ آفاقی یعنی باہر سے آنے والے کے لیے تو مشہور میقات متعین ہیں لیکن اہل مکہ کے حج کے لیے میقات حرم ہے، خواہ وہ مکی ہو یا آفاقی ہو لیکن وہ مکہ میں رہتا ہو۔

البتہ اہل مکہ کے عمرہ کے میقات کے متعلق اختلاف ہے، چنانچہ ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں رہتا ہو عمرہ کے لیے اس کا میقات مقام تنعيم متعین ہے، یعنی مقام تنعيم آکر ہی وہ احرام

(۲۲) دیکھیے مرقات: ص ۳۰۶ ج ۵۔

(۲۳) دیکھیے فتح الباری: ص ۶۰۷ ج ۳۔

باندھے گا، ان حضرات کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں ہے کہ آپؐ نے حضرت عائشہؓ کو مقام تنعیم سے احرام باندھنے کا حکم دیا۔

لیکن جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے (۲۴) کہ اہل مکہ کے عمرہ کے لیے میقات حل ہے، حل کے علاقے میں جس جگہ سے احرام باندھے درست ہے، اس میں تنعیم اور دوسرے مقام جو حل میں آتے ہیں سب برابر ہیں۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا جس میں مقام تنعیم کا ذکر ہے، سو یہ اس لیے نہیں ہے کہ اہل مکہ کے لیے میقات مقام تنعیم ہی متعین ہے، بلکہ چونکہ مقام تنعیم حل کی دوسری حدود کے مقابلے میں زیادہ قریب تھا، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تنعیم سے احرام باندھنے کا حکم دیا۔ اور اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جس کو امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے :

”ما نزلها الا من اجلى فامر عبدالرحمن بن ابی بکر فقال احمل اختك فاخرجهما من الحرم قالت والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلنهل بعمره فكان ادنانا من الحرم التنعيم فاهللت بعمره فطفنا بالبيت وسعينابن الصفا والمروة ثم اتينا فارتحل“ (۲۵)۔

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ سے خود یہ تصریح موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جعرانہ اور تنعیم میں سے کسی متعین جگہ کا نام نہیں لیا، بلکہ آپؐ کا مقصود فقط یہ تھا کہ حل سے احرام باندھا جائے، لیکن چونکہ مقام تنعیم سب سے زیادہ قریب تھا، اس لیے حضرت عبدالرحمن نے اسی کو اختیار کیا اور حضرت عائشہؓ نے یہیں سے احرام باندھا۔

فانما طافوا طوافا واحدا

قارن کے لیے تین طواف پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے (۲۶) ❶ طوافِ قدوم جو سنت ہے ❷ طوافِ زیارت جس کو طوافِ افاضہ بھی کہتے ہیں جو فرض ہے ❸ طوافِ وداع جس کو طوافِ صدر بھی کہتے ہیں جو واجب ہے۔

البتہ طوافِ عمرہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے

(۲۴) دیکھیے معارف السنن: ص ۳۲۳-ج ۶۔

(۲۵) دیکھیے شرح معانی الآثار للطحاوی: ص ۲۹۳-ج ۱۔

(۲۶) دیکھیے معارف السنن: ص ۳۶۸-۳۶۹-ج ۶۔

نزدیک قارن پر طوافِ عمرہ بھی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اس طرح ان حضرات کے نزدیک قارن پر کل چار طواف ہو جاتے ہیں، البتہ قارن کے لیے اتنی گنجائش ہے کہ اگر وہ طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو یہ ایک ہی طواف دونوں کے لیے کافی ہو جائے گا، علیحدہ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص مسجد میں داخل ہو کر سنت یا فرض میں تحیۃ المسجد کی نیت کرے، تو اس کی یہ نیت تحیۃ المسجد کے لیے بھی کافی ہو جائے گی۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے طوافِ عمرہ کی نفی کی ہے، ان کے نزدیک قارن کے لیے مستقل طور پر طوافِ عمرہ نہیں ہے، بلکہ طوافِ عمرہ کا طوافِ زیارت میں شامل ہو جاتا ہے (۲۷)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے، اسی طرح ترمذی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً“ (۲۸)

اس مسئلہ میں حنفیہ کی مسئلہ کئی روایات ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

- ① سنن دار قطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے: عن عبد الله: قال: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم: طاف لعمرة وحجته طوافين وسعي سعيتين، وابوبكر وعمر وعلي وابن مسعود۔
- ② ایسا ہی دار قطنی میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: ”ان انبى صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعي سعيتين“ (۲۹)۔

③ دار قطنی ہی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے: ”عن علي: انه طاف لهما طوافين وسعي لهما سعيتين وقال: هكذا رایت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“ (۳۰)۔

④ امام نسائیؒ نے سنن کبریٰ میں مسند علیؓ کی یہ روایت ذکر کی ہے ”عن حماد بن عبد الرحمن الانصاری عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية: قال طفت مع ابي وقد جئنا بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعي سعيتين وحدثني ان علياً فعل ذلك وقد حدثنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“ (۳۱)

⑤ ہمارا ایک استدلال اس اثر سے بھی ہے جس کو امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ذکر کیا ہے:

(۲۷) ماہب کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو عمدة القاری: ص ۱۸۴ - ج ۹۔

(۲۸) ترمذی: ص ۱۸۸ - ج ۱۔

(۲۹) ان دونوں روایتوں کے لیے دیکھیے دار قطنی: ص ۲۶۳ - ج ۲۔

(۳۰) دیکھیے دار قطنی: ص ۲۶۳ - ج ۲۰۔

(۳۱) دیکھیے نصب الراية: ص ۱۱۰ - ج ۲۔

عن علی بن ابی طالب قال: اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافین واسع لهما سبعین بالصفاء والمروة قال: منصور فلقيت مجاهداً وهو یفتی بطواف واحد لمن قرن فحدثته بهذا الحديث فقال لو كنت سمعت لم افتر الا بطوافین واما بعد الیوم فلا فتی الایهما (۳۲)۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات کا جواب یہ ہے کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طواف نہیں کیا، بلکہ تین طواف کیے، اس لیے حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات میں جو ایک طواف کا ذکر ہے، ان روایات کے ظاہر پر تو کسی نے بھی عمل نہیں کیا سب نے ان میں تاویل کی ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طوافِ عمرہ کا بداخل ہو گیا ہے، جبکہ حنفیہ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ طوافِ قدم کو طوافِ عمرہ میں داخل کر کے دونوں کے لیے ایک طواف کیا، اس لیے کہ حج میں طوافِ قدم کی وضع تحیہ بیت اللہ کے لیے ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص طوافِ عمرہ میں طوافِ قدم کی نیت کر لے تو اس کا طوافِ قدم ادا ہو جائے گا، اس طرح طوافِ عمرہ اور طوافِ قدم دونوں ایک ہی طواف سے ادا ہو جائیں گے۔

حدیث کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہندؒ نے فرمائی ہے، فرماتے ہیں کہ اس طوافِ واحد سے مراد طوافِ تجلل یعنی حلال ہونے کا طواف ہے، وجہ ظاہر ہے کہ آپؐ قارن کی وجہ سے طوافِ عمرہ کے بعد حلال نہیں ہوئے، بعد میں ایک ہی طوافِ زیارت کر کے دونوں احراموں سے حلال ہوئے۔



❀ وعن عبد اللہ بن عمرؓ قال نَشَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَسَاقَ مَعَهُ الْهَدْيَ مِنْ ذِي الْحَلِيفَةِ وَبَدَأَ فَأَهْلًا بِالْعُمْرَةِ ثُمَّ أَهْلًا بِالْحَجِّ فَتَمَتَّعَ النَّاسُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَكَانَ مِنَ النَّاسِ مَنْ أَهْدَى وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَهْدِ فَلَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ قَالَ لِلنَّاسِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ أَهْدَى فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ مِنْ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَجَّهُ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدَى فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ ثُمَّ لِيَهْلِ بِالْحَجِّ وَلْيَهْدِ مَنْ

لَمْ يَجِدْ هَدًى فَلْيَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَطَافَ حِينَ قَدِمَ
مَكَّةَ وَأَسْتَلَمَ الرُّكْنَ أَوَّلَ شَيْءٍ ثُمَّ خَبَّ ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ وَمَشَى أَرْبَعًا فَرَكَعَ حِينَ قَضَى
طَوَافَهُ بِالْبَيْتِ عِنْدَ الْمَقَامِ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ فَأَنْصَرَفَ فَأَتَى الصَّفَا فَطَافَ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ
سَبْعَةَ أَطْوَافٍ ثُمَّ لَمْ يَحِلَّ مِنْ شَيْءٍ حَرَمٍ مِنْهُ حَتَّى قَضَى حَجَّهُ وَفَعَّرَ هَدْيَهُ يَوْمَ النَّحْرِ
وَأَفَاضَ فَطَافَ بِالْبَيْتِ ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَرَمٍ مِنْهُ وَفَعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَاقَ الْهَدْيَ مِنَ النَّاسِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۲*)

”حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں حج تمتع کیا۔ آپ نے
ذوالحجہ سے ہدی لی۔ پہلے عمرے کا احرام باندھا پھر حج کا اسی طرح لوگوں نے بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم کے ساتھ تمتع کیا بعض لوگوں نے ہدی ساتھ لی تھی بعض نے نہیں۔ جب آپ مکہ پہنچے تو لوگوں سے
فرمایا جس کے ساتھ ہدی ہے وہ حج ختم ہونے تک احرام میں ہی رہے گا اس کے لیے ممنوعات احرام میں سے
کوئی چیز حلال نہیں۔ اور جن کے ساتھ ہدی نہیں وہ بیت اللہ، صفا، مروہ کا طواف کر کے بال کٹوائیں اور حلال
ہو جائیں پھر حج کا احرام باندھیں اور ہدی ذبح کریں لیکن جس کے پاس ہدی نہ ہو وہ تین روزے تو حج میں
رکھے اور سات روزے گھر لوٹنے کے بعد۔ آپؐ نے مکہ پہنچ کر پہلے طواف کیا اور طواف میں سب سے پہلے حجر
اسود کا استلام کیا پھر تین چکروں میں رمل کیا اور باقی چار میں معمول کے مطابق چلے پھر طواف پورا کرنے کے
بعد مقام ابراہیم پر دو رکعت طواف کی پڑھیں، سلام پھیر کر لوٹے اور صفا مروہ کے سات چکر لگائے پھر کوئی
جیز ممنوعات احرام میں سے آپ کے لیے حلال نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ نے حج پورا کیا، ہدی کا نحر کیا اور
طواف زیارت کیا تب سب چیزیں حلال ہو گئیں جن لوگوں کے پاس ہدایا تھیں انھوں نے بھی اسی طرح
اعمال کیے جیسے آپ نے کیے تھے۔“

تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اس حدیث میں جو تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذکور ہے اس سے مراد تمتع لغوی ہے، لہذا یہ
قرآن کے منافی نہیں ہے اور یا پھر یہ کہا جائے گا کہ ابتداً آپؐ نے حج کا احرام باندھا اور پھر اس کے ساتھ

(۳۲*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱، ص ۲۲۹) فی کتاب المناسک، باب من ساق البدن معه۔ ومسلم (ج ۱، ص ۳۰۳) فی کتاب الحج، باب
وجوب الدم على المتمتع۔ والنسائی (ج ۲، ص ۱۳) فی مناسک الحج، باب التمتع۔ وابوداود (ج ۱، ص ۲۵۱) فی کتاب المناسک، باب فی
القرآن۔

عمرو کا احرام شریک کر لیا اس طرح آپؐ قارن ہو گئے ، اور یہ تاویل ضروری ہے تاکہ اس سے ابن عمرؓ کی روایات میں تطبیق ہو جائے ، اس لیے کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حج افراد کے راویوں میں سے ابن عمرؓ بھی ہیں ۔

اسی روایت میں ”وبدأ أهل بالعمرة ثم أهل بالحج“ موجود ہے ، یہ عبارت تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو دوسری توجیہ ذکر کی گئی ہے اس کے خلاف ہے ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”اہل بالعمرة ثم أهل بالحج“ سے احرام کی ترتیب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے ، بلکہ اثنائے احرام میں تطبیق کے متعلق یہ بتانا ہے کہ آپؐ نے ”لیک بعمرة“ پہلے اور ”لیک بحجة“ بعد میں فرمایا ، چنانچہ اس کی تائید اگلے والے جملہ سے بھی ہوتی ہے کہ ”فتمتع الناس مع النبي صلى الله عليه وسلم“ اس لیے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں پہلے یہ گزر چکا ہے کہ ”لساننوی الا الحج لسانعرف العمرة“ جس کا حاصل یہ ہے کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابتداءً حج کا احرام باندھا تھا بعد میں انہوں نے فسخ الحج الی العمرة کیا ، لہذا جیسے یہاں دخول عمرہ فی الحج کے معنی ہیں کہ حج کا احرام پہلے اور عمرہ کا احرام بعد میں باندھا ، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی یہی مراد ہو گئے (۲۲) ۔

الفصل الثالث

﴿ عَنْ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فِي نَاسٍ مَعِيَ قَالَ أَهْلَلْنَا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَجِّ خَالِصًا وَحَدُّهُ قَالَ عَطَاءُ قَالَ جَابِرٌ فَقَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَبَحَ رَابِعَةٍ مَضَتْ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ فَأَمَرَنَا أَنْ نَحِلَّ قَالَ عَطَاءُ قَالَ حَلُّوا وَأَصِيبُوا النِّسَاءَ قَالَ عَطَاءُ وَلَمْ يَمُزِّمْ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ أَحَلَّنَ لَهُمْ فَقُلْنَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ عَرَفَةَ إِلَّا خَمْسُ أَمْرَانَا أَنْ نَفْضِيَ إِلَى نِسَائِنَا فَنَأْتِيَ عَرَفَةَ تَقَطُّرُ مَذَا كِبَرُنَا إِلَيْنِي قَالَ يَقُولُ جَابِرٌ بِيَدِهِ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى قَوْلِهِ بِيَدِهِ يُجَزِّ كَمَا قَالَ فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِينَا فَقَالَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَنْفَقْتُ لَكُمْ لِيٍّ وَأَصْدَفْتُكُمْ وَأَبْرَأْتُكُمْ وَلَوْ لَا هَدَيْتُ لَعَلَّتْ كَمَا

تَعْلُونَ وَلَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمْ أَسْقِ الْهَدْيَ فَحَلَّلُوا فَحَلَّلْنَا وَسَمِعْنَا
وَأَطَعْنَا قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ فَقَدِمَ عَلَيَّ مِنْ سَعَائِهِ فَقَالَ بِمَ أَهَلَّتْ قَالَ بِمَا أَهَلَ بِهِ النَّبِيُّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَهْدِ وَأَمْكُثْ حَرَامًا تَالِ
وَأَهْدِي لَهُ عَلَيَّ هَدْيًا فَقَالَ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكٍ بْنُ جَعْفَرٍ يَارَسُولَ اللَّهِ أَلِغَامِنَا هَذَا أَمْ لَا بَدَّ قَالَ لَا يَدِ
رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۳۳)

”حضرت عطاء کہتے ہیں میں نے حضرت جابرؓ سے سنا جب کہ میرے ساتھ اور لوگ بھی تھے۔ جابرؓ
نے فرمایا ہم صحابہ نے خالص حج کا احرام باندھا تھا، پھر آپؐ ذی الحجہ کو مکہ پہنچے تو آپؐ نے ہمیں عمرہ
کر کے حلال ہو جانے کا حکم دیا۔ عطاء نے کہا: آپؐ نے فرمایا ”حلال ہو جاؤ اور بیویوں کے پاس جاؤ“ عطاء
کہتے ہیں جماع کو لازم نہیں کیا بلکہ یہ بتایا کہ وہ حلال ہیں یعنی چاہیں تو ان کے پاس جاسکتے ہیں جابرؓ فرماتے ہیں
ہم نے سوچا کہ جب ہمارے اور عرفات کے درمیان پانچ دن رہ گئے ہیں تو آپؐ ہمیں بیویوں کے پاس جانے کی
اجازت دے رہے ہیں تو کیا ہم عرفات اس حال میں جائیں گے کہ ہمارے ذکر منی ٹپکا رہے ہو، عطاء کہتے ہیں
کہ جابرؓ نے اپنے ہاتھ سے اشارہ بھی کیا جس کا منظر اب بھی میرے سامنے ہے۔ پھر حضورؐ نے خطبہ ارشاد
فرمایا اور کہا کہ تم جانتے ہو میں تم سب سے زیادہ متقی، سچا اور نیک فرمانبردار ہوں، اگر میرے ساتھ ہدی نہ
ہوئی تو میں بھی تمہاری طرح حلال ہو جاتا اور اگر مجھے پہلے سے اس بات کا علم ہوتا جس کا بعد میں علم ہوا تو
میں ہدی ہی ساتھ نہ لاتا لہذا آپؐ لوگ حلال ہو جائیں چنانچہ ہم حلال ہو گئے اور ہم نے سمع و طاعت کو اختیار
کیا۔ عطاء نے کہا جابرؓ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ اپنے مقام تقرر (یمین) سے آئے آپؐ نے پوچھا: علیؓ تم نے کس
چیز کا احرام باندھا ہے؟ انھوں نے کہا میں نے تو کہا ہے کہ جس چیز کا احرام آپؐ کا ہے وہی میرا احرام ہے
تو آپؐ نے ان سے فرمایا ہدی ذبح کرنا اور احرام کی حالت میں ٹھہرنا (یعنی عمرے کے بعد حلال نہ ہونا) جابرؓ
کہتے ہیں علیؓ بھی یمین سے آپؐ کے لیے ہدایا لائے تھے۔ سراقہؓ نے پوچھا یہ زمانہ حج میں عمرے کی ادائیگی اسی
سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ آپؐ نے فرمایا ہمیشہ کے لیے۔“

(۳۳۳) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۳) فی الحج، باب بیان وجوہ الاحرام وانہ یجوز افراد الحج والتمتع والقران۔ والبخاری (ج ۱ ص ۲۲۳-۲۲۴) فی کتاب الحج، باب تقضی الحائض المناسک کلھا الا الطواف بالبيت، و (ص ۲۳۹-۲۴۰) فی ابواب العمرة، باب عمرة التمتع۔ والنسائی (ج ۲، ص ۲۲) فی مناسک الحج، باب اباحۃ فسخ الحج لمن لم یسق الہدی۔ وابوداؤد (ج ۱، ص ۲۳۹) فی کتاب المناسک، باب فی افراد الحج۔

اهلنا اصحاب محمد ﷺ بالحج خالصاً وحده

یہ حضرت جابرؓ کا ارشاد اپنے خیال کے مطابق ہے، ورنہ بعض صحابہ وہ تھے جنہوں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا، یا صحابہ سے مراد سب نہیں ہیں بلکہ اکثر صحابہ یا بعض صحابہ مراد ہیں، اور یا یہ کہا جائے گا کہ ان سے مراد وہ صحابہ کرام ہیں جو قربانی کے جانور اپنے ساتھ نہیں لائے تھے۔

کانی انظر الی قوله بیدہ یحرکھا

اس سے مراد کوئی ایسا اشارہ ہے، جس سے ”تقطر مذاکیرنا المنی“ کا مضموم سمجھا جاسکے، یعنی دفن، یا پھر تقلیل مدت بیٹھیم و بین عرفہ کو بیان کرنا مقصود ہے، اور یا پھر یہ کہا جائے گا کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے اپنی ناگواری اور تاسف کا اظہار کرنا چاہتے ہیں (۲۴)۔

باب دخول مكة والطواف

الفصل الاول

❖ عن ❖ نافع قال إن ابن عمر كان لا يقدم مكة إلا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ويصلي فبدخل مكة نهائراً وإذا نفر منها مرة بذي طوى وبات بها حتى يصبح وبذلك كرر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك متفق عليه (۱)

”حضرت ابن عمرؓ مکہ نہیں آتے تھے مگر رات ذی طویٰ میں گزارتے تھے یہاں تک کہ وہیں صبح کرتے اور غسل کرتے اور نماز پڑھتے پھر دن میں مکہ میں داخل ہوتے تھے اور جب مکہ سے کوچ کرتے تو بھی

(۲۴) دہلی مرفعات: ص ۳۱۰ - ج ۵۔

(۱) الحدیث البخاری (ج ۱ ص ۲۳۸) فی کتاب المناسک، باب من نزل بذي طوى اذا رجع من مكة - ومسلم (ج ۱ ص ۳۱۰) فی کتاب الحج

باب استحباب المبيت بذي طوى عند اعادة دخول مكة۔

ذی طوی سے گذرتے وقت اس میں رات گزارتے یہاں تک کہ وہیں صبح کرتے اور فرماتے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ “

ذی طوی

”طوی“ مثلث الطاء یعنی طاء کے فتح نمبر اور کسرہ کے ساتھ تینوں طرح پڑھا گیا ہے، لیکن بافتح افع اور اشعر ہے اور اس کے بعد بالضم اکثر ہے۔

یہ مکہ کے حدود میں ایک جگہ کا نام ہے، اور بعض نے کہا کہ مکہ کے قریب اہل مدینہ کے راستے میں ایک کنویں کا نام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن کے وقت مکہ میں داخل ہوا کرتے تھے تاکہ بیت اللہ سے نظر آئے، علماء نے اسی کو افضل کہا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جاتے وقت ذی طوی میں اتنا ظاہر یہ ہے کہ یہ استراحت اور غسل کرنے کے لیے اور نظافت حاصل کرنے کے لیے ہوتا تھا، اور مکہ مکرمہ سے واپسی کے وقت ذی طوی میں قیام اس لیے فرماتے تھے تاکہ تمام صحابہ وہاں جمع ہو جائیں، اور سب لوگوں کا سامان وغیرہ اکٹھا ہو جائے (۱)۔



﴿ وعن عائشة قالت إن النبي صلى الله عليه وسلم لما جاء إلى مكة دخلها من أعلاها وخرج من أسفلها متفق عليه ﴾ (۱*)

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ تشریف لاتے تو مکہ کے بالائی حصے سے داخل ہوتے اور واپسی میں اسفل مکہ (نشیبی) علاقے سے جاتے تھے۔“

”اعلاھا“ سے مراد ثنیۃ کداء (بفتح الکاف والمد والتوین وعدمہ) ہے، جو جنت المعلیٰ کی جانب ہے اور ”اسفلھا“ سے مراد ثنیۃ کدویٰ (بضم الکاف والقصر والتوین وترکہ) ہے جسے اب ”باب الشبکۃ“

(۱) یکھے مرقات: ص ۳۱۱-۳۱۲، ج ۵۔

(۱*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۱۳) فی کتاب المناسک، باب من ابن یخرج من مکة - ومسلم (ج ۱ ص ۲۱۰) فی کتاب الحج، باب استعاب دخول مکة من الثبۃ العلویا والخروج منها من الثبۃ السفلی - وابوداود (ج ۱ ص ۲۵۸) فی کتاب المناسک، باب دخول مکة - والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۴) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی دخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة من أعلاها وخروجہ من أسفلها۔

کہتے ہیں اور یہ نشیبی علاقہ میں واقع ہے (۲)۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خروج مکہ اور دخول مکہ کے لیے دو راستے علیحدہ علیحدہ اختیار فرمائے، جس طرح عید کی نماز کے لیے آنے اور جانے میں یہی طریقہ اختیار فرمایا کرتے تھے، اس لیے ہمارے طریقین شاہد ہو جائیں اور اہل طریقین برکت حاصل کر سکیں (۳)۔



﴿وَعَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ قَدَحَجَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَنِي عَائِشَةُ أَنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ بَدَأَ بِهِ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ أَنَّهُ نَوَضَّأْتُ طَافَ بِالْبَيْتِ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ عُمْرَةً ثُمَّ حَجَّ أَبُو بَكْرٍ فَكَانَ أَوَّلُ شَيْءٍ بَدَأَ بِهِ الطَّوْفَ بِالْبَيْتِ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ عُمْرَةً ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُمَةُ ثُمَّ عِثْمَانُ مِثْلُ ذَلِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳*)﴾

”عروہ بن زبیرؓ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا تو عائشہؓ نے مجھے بتایا کہ مکہ پہنچ کر سب سے پہلے آپ نے وضو کیا پھر بیت اللہ کا طواف فرمایا پھر عمرے پر اکتفا نہیں کیا کہ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں (بلکہ احرام میں رہے اور اسی احرام سے حج کیا) پھر ابو بکرؓ نے حج کیا تو پہلا کام جو انھوں نے کیا وہ طواف تھا پھر انھوں نے بھی عمرے پر اکتفاء نہیں کیا پھر عمرؓ نے پھر عثمانؓ نے بھی اسی طرح کیا۔“

صحیح طواف کے لیے وضو شرط ہے یا واجب؟

اس حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ آپؐ نے سب سے پہلے وضو کیا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے وضو کی تجدید کی، کیونکہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہونے سے پہلے ذی طوی میں غسل کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ غسل میں وضو بھی شامل ہوتا تھا، اور یا یہ کہا جائے گا

(۲) دیکھیے مرقات ج ۵، ص ۲۱۲۔

(۳) دیکھیے شرح الطیبی ص ۲۶۶۔ ج ۵۔

(۳*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۲۲) فی کتاب المناسک، باب الطواف علی وضوء۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۰۵) فی کتاب الحج، باب بیان ان المحرم بمعمرة لا يتحلل بالطواف قبل السعي۔

کہ اس سے مراد وضو لغوی ہے ، بہر حال جو بھی صورت مراد لی جائے یہ اس بات پر دلیل نہیں بن سکتا کہ سحت طواف کے لیے وضو شرط ہے ، اس لیے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ طواف کے لیے وضو کی مشروعیت بہت ہوتی ہے اور اس کی مشروعیت پر سب کا اتفاق ہے ، اختلاف اس میں ہے کہ آیا سحت طواف کے لیے وضو شرط ہے یا نہیں ؟ تو جمہور اس کو سحت طواف کے لیے شرط قرار دیتے ہیں ، جبکہ حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ واجب ہے ، باقی جمہور کا اس حدیث ”الطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه النطق“ سے سحت طواف کے لیے وضو کے شرط ہونے پر استدلال کرنا اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ایک تو یہ حدیث ضعیف ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں اشتراک فی جمیع الامور ضروری نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ طواف میں اکل و شرب کے جواز پر سب کا اتفاق ہے ، جبکہ نماز میں کسی کے نزدیک بھی اس کی اجازت نہیں ہے (۴)۔

ثم طاف بالبيت ثم لم تكن عمرة

گذشتہ احادیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے مکہ پہنچ کر عمرہ ادا کیا ، پھر جو حضرات قربانی کا جانور ساتھ لائے تھے وہ تو حلال نہیں ہوئے اور جو قربانی کا جانور ساتھ نہیں لائے تھے وہ حلال ہو گئے ، اس لیے ”ثم لم تكن عمرة“ کے معنی یہ ہوں گے کہ آپؐ عمرہ کے بعد حلال نہیں ہوئے ، بلکہ اسی احرام میں یوم النحر تک رہے ، اور اس سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ آپؐ فارغ تھے۔



عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا طاف في الحج أو العمرة أول ما يقدم سمي ثلاثاً أطواف ومشى أربعة ثم سجد سجدةً ثنتين ثم يطوف بين الصفا والمروة متفق عليه (۳۶)

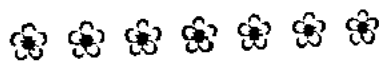
(۳۶) دیکھئے مرقات: ص ۳۱۲-۳۱۳، ج ۵۔
 (۳۷) الحدیث اخرہ البخاری (ج ۱ ص ۲۱۹) فی کتاب المناسک، باب من طاف بالبيت اذا قدم مكة قبل ان يرجع الى بيت ثم صلى ركعتين ثم رجع الى الصفا- وسلم (ج ۱ ص ۳۱۰-۳۱۱) فی کتاب الحج، باب استحباب الرمل فی الطواف فی العمرة وفي الطواف الاول فی الحج- والسائر (ج ۲ ص ۳۴) فی کتاب مناسک الحج، باب کم یسعی- ولہوداود (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب المناسک، باب الدعاء فی الطواف- وابن ماجة (ص ۲۱۱) فی ابواب المناسک، باب الرمل حول البيت۔

”ابن عمرؓ سے مروی ہے فرمایا کہ مکہ آنے کے بعد جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج یا عمرے میں پہلا طواف کرتے تو پہلے تین چکروں میں تیز چلتے اور باقی چار چکروں میں معمول کے مطابق چلا کرتے تھے پھر مردہ رکعت پڑھتے پھر صفا، مردہ کا طواف فرماتے۔“

طواف میں رمل

مردہ طواف جس کے بعد سعی ہو اس میں پہلے تین چکروں میں رمل مسنون ہے۔
رمل کے معنی ہیں بہادرانہ انداز میں کندھے ہلا کر عام رفتار سے ذرا تیز چلنا، رمل کی مشروعیت فقط مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے رمل مشروع نہیں ہے اور اس کی مشروعیت کا سبب یہ ہوا کہ عہ میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ عمرۃ القضاء کی ادائیگی کے لیے مکہ پہنچے تو مشرکین مکہ نے ان کے متعلق یہ کہنا شروع کیا کہ ان کو مدینہ کے بخار نے کمزور کر دیا ہے، مدینہ کا بخار اپنی شدت میں مشور تھا، مشرکین مکہ ان کو دیکھنے کے لیے حطیم کے رُخ پر بیٹھ گئے، تو آپؐ نے صحابہ کرام کو رمل کرنے کا حکم دیا۔ یہ رمل رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان نہیں تھا باقی تینوں جوانب میں تھا چونکہ حطیم کی طرف سے رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان کا حصہ نظر نہیں آتا آپؐ نے رمل کا حکم اس لیے دیا تھا کہ کفار کے زلم فاسد کی تردید ہو جائے، چنانچہ مشرکین نے جب صحابہ کرامؓ کی اس قوت کا مشاہدہ کیا تو تعجب میں پڑ گئے۔ اس کے بعد اگرچہ رمل کا یہ سبب باقی نہ رہا، لیکن اس کی مشروعیت ہمیشہ کے لیے باقی رہے گی، اور اس پر دلیل حجۃ الوداع کے موقع پر آپؐ کا فعل ہے (۵)۔

نیز حضرت عمرؓ سے منقول ہے (۶) کہ اگرچہ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا فرمایا اور کفر کو نیست و نابود کر دیا، لیکن اس کے باوجود ہم اس عمل کو نہیں چھوڑ سکتے جس کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کرتے تھے۔



❀ وعنه ❀ قَالَ رَمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْحَبَرِ إِلَى الْحَبَرِ ثَلَاثًا وَمِثْلِي

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۲ ج ۵۔

(۶) پنجاب الوداد میں ہے: عن زيد بن اسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول فيما الرملان والكشف عن المناكب وقد أظاء الإسلام ونفى الكفر وأهدى مع ذلك لاندع شيئاً كانفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو داود، ص ۲۶۰ ج ۱۔

أَرْبَعًا وَكَانَ يَسْعَى بِبَطْنِ الْمَسِيلِ إِذَا طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۶*)

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین چکروں میں حجرے حجر تک رمل کیا اور چار چکروں میں مشی اختیار کیا اور صفا و مروہ کے طواف میں بطن مسیل میں آپ تیز چلتے تھے۔“

وكان يسعى ببطن المسيل

بطن مسیل صفا اور مروہ کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے، اور اس کی پہچان کے لیے اس جگہ علامت لاری گئی ہے جسے ”میلین اخضرین“ کہتے ہیں، چنانچہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس جگہ تیز رفتاری سے چلنا سفت ہے (۷)۔ باقی طواف میں حجرے حجر تک رمل کا ذکر ثقیلاً وارد ہوا ہے ورنہ رمل صرف تین جانب میں ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذرا رکن یمانی سے حجر اسود تک رمل نہیں ہے۔



﴿وَعَنْ أِبْنِ عُمَرَ قَالَ لَمْ أَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَلِمُ مِنَ الْبَيْتِ إِلَّا الرُّكْنَيْنِ الْيَمَانِيِّينِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۷*)﴾

”ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ میں سے صرف رکنین یمانیین کا استلام کرتے دیکھا ہے۔“

(۶*) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۱۰-۴۱۱) فی کتاب الحج، باب استحباب الرمل فی الطواف فی العمرة و فی الطواف الاول فی الحج۔ ملحوظة: بدل سیاق روایة صاحب مشکاة ان الروایة واحدة، ولكن الصواب ان قوله: ”رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من المعبر الى الحجر ثلاثا ومشى اربعاً“ روى فی طریق مستقل، وقوله: ”... وكان يسعى ببطن المسيل اذا طاف بين الصفا والمروة“ ورد فی طریق آخر، وكذا الروایتين مروية عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔

(۷*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۱۸) فی کتاب المناسک، باب من لم يستلم الا الركنين اليمانيين - ومسلم (ج ۱ ص ۴۱۲) فی کتاب الحج، باب استحباب استلام الركنين اليمانيين فی الطواف دون الركنين الآخرين - والنسائي (ج ۲ ص ۴۸) فی کتاب مناسک الحج، باب مسح الركنين اليمانيين - وابوداود (ج ۱ ص ۲۵۸) فی کتاب المناسک، باب استلام الاركان - وابن ماجه (ص ۲۱۱) فی ابواب المناسک، باب استلام المعبر۔

رکنین یمانیین کا اسلام

اسلام کے معنی یہ ہیں کہ حجرِ اسود کو ہاتھ یا عصا یا کپڑے سے چھو کر ہاتھ، عصا، ٹوب کو جو بھی ہو اس کی تقبیل کی جائے، اور اگر کسی ذریعہ سے چھونا ممکن نہ ہو تو ہاتھ سے حجرِ اسود کا استقبال کر کے اس کو ہی چوم لیا جائے یہ بھی اسلام ہے۔

بیت اللہ کے چار رکن یعنی چار کونے ہیں، ایک رکن وہ ہے جس میں حجرِ اسود لگا ہوا ہے، دوسرا اسی جانب میں اس کے برابر والا، اس کو رکن یمانی کہتے ہیں، اور ثقیلاً ان دونوں کو رکنین یمانیین کہا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ جو دو رکن ہیں، ان میں سے ایک کو رکنِ عراقی اور دوسرے کو رکنِ شامی کہتے ہیں، مگر یہاں بھی ثقیلاً دونوں کو رکنین شامیین کہا جاتا ہے، اور ان دونوں یعنی رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کی بنا حقیقت میں قواعد ابراہیمی پر نہیں ہے، اس لیے کہ جب مشرکین مکہ نے بیت اللہ کی تعمیر کے لیے چندہ کیا تو چندہ کم ہونے کی بنا پر انھوں نے قواعد ابراہیمی کے مطابق بیت اللہ کو تعمیر نہیں کیا، بلکہ رکنین شامیین کی جانب سے کچھ حصہ کو چھوڑ کر تعمیر کیا، چنانچہ اس باقی ماندہ حصہ کو حطیم کہا جاتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ بیت اللہ کے طواف کے وقت حطیم کو طواف میں شامل کیا جاتا ہے، اس لیے کہ یہ درحقیقت بیت اللہ ہی کا حصہ ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کے چار ارکان میں سے وہ رکن جس میں حجرِ اسود نصب ہے اس کو دہری فضیلت حاصل ہے، ایک فضیلت یہ ہے کہ اس میں حجرِ اسود ہے، اور دوسری یہ فضیلت ہے کہ اس کی بنا قواعد ابراہیمی پر ہے، اور رکن یمانی کو صرف یہی ایک فضیلت حاصل ہے کہ اس کی بنا قواعد ابراہیمی پر ہے جب کہ رکنین شامیین کو ان دو فضیلتوں میں سے کوئی بھی حاصل نہیں ہے۔ اس لیے وہ رکن جس میں حجرِ اسود ہے اس کی تقبیل اور اسلام دونوں کیے جاتے ہیں اور رکن یمانی کے لیے تقبیل نہیں ہے اس کا صرف اسلام ہوگا، اس کے برخلاف رکنین شامیین کے لیے نہ تقبیل ہے اور نہ ہی ان کا اسلام کیا جائے گا (۸)۔



(۸) ویحییٰ: فتح الباری (ص ۲۶۵ ج ۲) اور اس کی تائید ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو امام ابو داؤد نے ذکر کیا ہے، پانچ ابو داؤد میں ہے: عن ابن عمرؓ انہما یقولان عائشة ان الحجر بعضہ من البیت فقال ابن عمرؓ واللہ انی لا ظن عائشة ان کانت سمعت ہذا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی لا ظن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم ینترک استلامہما الا انہما لیساعلی قواعد البیت ولا طاف الناس وراء الحجر الا للک، ابو داؤد ص ۲۵۸ ج ۱۔

وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ طَافَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَبَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى بَعِيرٍ
يَسْلُمُ الرُّكْنَ بِمَحْجَنٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ (۸*)

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں اونٹ پر سوار ہو کر طواف کیا اور حجر اسود کا
اسلام آپ نے لاٹھی سے کیا۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اونٹ پر سوار ہو کر طواف کرنا

بغیر عذر اور عند خوف التلویت راکباً طواف کرنا مکروہ ہے، اور اس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت رکوب میں طواف کیا، تو اس کے متعلق یا تو یہ کہا جائے گا کہ آپ
مرض تھے۔

چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ”باب المریض یطوف راکباً“ کا ایک ترجمہ قائم کیا
ہے (۹) اور اس کے ذیل میں ابن عباسؓ اور ام سلمہؓ کی روایتیں ذکر کی ہیں، ام سلمہؓ کی روایت میں تو ان
کا مریض ہونا مذکور ہے (۱۰) لیکن ابن عباسؓ کی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مریض ہونا مذکور
نہیں ہے، مگر ابن عباسؓ کی وہ روایت جو ابو داؤد میں ہے (۱۱) اس میں آپؐ کا مریض ہونا مذکور ہے، چنانچہ
ابوداؤد میں ہے، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم مكة وهو يشتكى فطاف على راحلته
كلماتي على الركن استلم الركن بمحجن فلما فرغ من طوافه اناخ فصلى ركعتين۔“

اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاریؒ نے جو ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے اس سے ابن عباسؓ کی
ال روایت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے، اور مقصود اس سے یہی
بہت کرنا ہے کہ آپؐ کا راکباً طواف کرنا مرض کی وجہ سے تھا۔

(۸*) الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱۸) في كتاب المناسك، باب استلام الركن بالمحجن۔ ومسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) في كتاب الحج، باب
مواز الطواف على بعير وغيره واستلام الحجر بمحجن۔ والنسائي (ج ۲ ص ۲۸) في كتاب المناسك، باب استلام الركن بالمحجن۔ وابوداؤد (ج
۱ ص ۲۵۸-۲۵۹) في كتاب المناسك، باب الطواف الواجب۔ والترمذي (ج ۱ ص ۱۶۵) في ابواب الحج، باب ما جاء في الطواف ركباً۔ وابن
ماخ (ص ۲۱۱) في ابواب المناسك، باب من استلم الركن بمحجن۔

(۹) صحيح البخاري، ص ۲۲۱، ج ۱۔

(۱۰) چنانچہ ام سلمہؓ کی روایت یوں ہے: عن ام سلمة قالت: شكوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اشتكى فقال طوفي من وراء الناس
وفركي فلففت ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى جنب البيت وهو يقرأ ”بالطور وكتاب مسطور“: صحيح البخاري، ص ۲۲۱، ج ۱۔

(۱۱) ابوداؤد، ص ۲۵۹، ج ۱۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف علی البعیر کی وجہ علامہ طیبیؒ نے یہ بیان کی ہے (۱۲) کہ اگرچہ ماثلاً طواف کرنا افضل ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے راکباً طواف اس لیے کیا تاکہ ہجوم میں سب لوگ آپ کے افعال حج کو دیکھ سکیں اور اگر کوئی مسئلہ وغیرہ معلوم کرنا ہو تو اس کو بھی آسانی سے پوچھا جاسکے، اور اس کی تائید حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام مسلمؒ نے ذکر کیا ہے چنانچہ صحیح مسلم میں ہے (۱۳): "عن جابر قال: طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالبيت فی حجة الوداع علی راحلته یستلم الحجر بمحجنہ لان یراہ الناس ولیشرف ولیسالوہ فان الناس غشوه۔"

اور یہ عین ممکن ہے کہ یہ دونوں امر آپ کے طواف راکباً کے لیے سبب ہوں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ام سلمہؓ کا طواف علی البعیر اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ مسجد کے اطراف میں دیواریں نہ تھیں، اس لیے جیسا کہ ام سلمہؓ کی روایت میں ہے "طوفی من وراء الناس" ہو سکتا ہے کہ فاصلہ سے دور رہ کر یہ طواف کیا گیا ہو۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ کی ناقہ بطور خصوصیت بول و براز کے ذریعہ مسجد کو ملوث کرنے سے محفوظ ہو، فلا یقاس علیہ غیرہ۔

یستلم الرکن بمحجن
"محجن" اس لاشی کو کہتے ہیں جس کا سرٹھا ہوا ہوتا ہے (۱۴) اس کے ذریعہ حجر اسود کے اسلام کی صورت یہ تھی کہ آپ اس لاشی سے حجر اسود کی طرف اشارہ کر کے اس کی تقبیل فرماتے تھے۔

الفصل الثانی

عن جابر عن النبی قال سئل جابر عن الرجل یرئی البیت یرفع یدہ فقل

(۱۲) دیکھئے شرح الطیبی، ص ۲۶۰ ج ۵۔

(۱۳) صحیح مسلم، ص ۴۱۴ ج ۱۔

(۱۴) دیکھئے شرح الطیبی، ص ۲۶۰ ج ۵۔

نَدَّجَعْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ نَكُنْ نَفْعَلُهُ دَوَاهُ التِّرْمِذِيِّ وَأَبُو دَاوُدَ (۱۳۴)

”حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھاتا ہے (دعا کے لیے) تو حضرت جابرؓ نے فرمایا ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا ہے ہم تو الباقی نہیں کرتے تھے۔“

بیت اللہ کو دیکھ کر دعا کے لیے ہاتھ اٹھانا

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب بیت اللہ شریف پر نظر پڑے تو اس وقت دعا مانگنا مستحب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ دعا مانگتے ہوئے ہاتھ اٹھانے چاہئیں یا نہیں۔

چنانچہ علامہ طیبیؒ نے فرمایا (۱۵) کہ اس حدیث کے پیش نظر امام مالک، امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ ایسی مسک ہے کہ بیت اللہ کو دیکھ کر دعا مانگنے والا ہاتھ نہ اٹھائے (۱۶)، جبکہ امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر دعا مانگی جائے، یعنی ان کے نزدیک رفع یدین دعا میں عند رآۃ البیت مسنون ہے۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے مرقات میں امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک اس کے برخلاف لکھا ہے (۱۷) چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین دعا میں عند رآۃ البیت مسنون ہے۔

بہر حال جو حضرات عدم رفع یدین کے قائل ہیں ان کا استدلال حضرت مہاجر مکیؒ کی اسی روایت سے ہے اور جو حضرات رفع یدین کے قائل ہیں ان کا استدلال سنن بیہقی میں حضرت ابن عباسؒ کی روایت سے ہے۔

① عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ترفع الايدي في الصلوة واذا راى البیت

(۱۳۴) الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۸) فی کتاب المناسک، باب فی رفع الید اذا راى البیت۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۷۲) فی أبواب الجمع، لم یأجأ فی کراهیة رفع الید عند رآۃ البیت۔

(۱۵) دیکھئے شرح الترمذی ”انکنا نفعله“ بدل ”فلَمْ نَكُنْ نَفْعَلُهُ“۔

(۱۶) دیکھئے شرح الطیبی، ص ۲۷۲، ج ۵۔

(۱۷) امام طہاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اسی کو فقہاء حنفیہ کا مسلک قرار دیا ہے، دیکھئے: شرح معانی الآثار، ص ۳۵۵، ج ۱۔

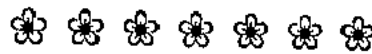
(۱۸) دیکھئے مرقات، ص ۳۱۸، ج ۵۔

وعلى الصفا والمروة وعشية عرفة ويجمع وعند الجمرتين وعلى الميت (۱۸)۔

۱۰ ایسا ہی بیہقی میں ابن جریج کی روایت ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا راي البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيماً وتكريماً ومهابةً وزد من شرفه وكرمه وعظمته ممن حجه او اعتمره تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وبرا (۱۹)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت ماجر کی روایت کا تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ ان کی روایت نانی ہے اور حضرت ابن عباس اور حضرت ابن جریج کی روایات مثبت ہیں، لہذا مثبت کو نانی پر ترجیح ہوگی (۲۰)۔

ملا علی قاری نے فرمایا کہ سب سے بہتر یہ ہے کہ روایات میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے، اس طرح کہ جن روایات میں اثبات رفع ہے ان کو اول روایت پر محمول کیا جائے گا، یعنی جب پہلی نظریات اللہ پر پڑے تو رفع یدین مستثنیٰ ہوگا۔ اور جن روایات میں عدم رفع کا ذکر ہے ان کو کل مرتبہ پر محمول کیا جائے، یعنی روایت اولیٰ کے بعد بار بار دیکھنے کے وقت رفع یدین نہیں کیا جائے گا (۲۱)۔



﴿ وعنه ﴾ قال قال رسول الله ﷺ نَزَلَ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ مِنَ الْجَنَّةِ وَهُوَ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ (۲۱*)

”حجر اسود جنت سے اترا ہے وہ دودھ سے بھی زیادہ سفید تھا بنی آدم کی خطاؤں نے اس کو سیاہ کر دیا۔“

(۱۸) دیکھیے سنن بیہقی ص ۶۲، ج ۵۔ باب رفع الیدین اذا راي البيت۔

(۱۹) سنن بیہقی ص ۶۲، ج ۵۔ باب القول عند رؤية البيت۔

(۲۰) چنانچہ امام بیہقی نے فرمایا: ”الاول مع ارساله اشهر عند اهل العلم من حديث مهاجر، وله شواهد وان كانت مرسله، والقول في مثل هذا قول من رأي واثبت“ دیکھیے سنن بیہقی ص ۶۲، ج ۵۔

(۲۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۸، ج ۵۔

(۲۱*) الحديث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۱۶۶) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی فضل الحجر الاسود والركن والمقام۔ واحمد (ج ۱ ص ۲۰۶)۔ ۳۲۹-۳۶۳۔

نزول الحجر الاسود من الجنة

حجر اسود کے نزول کو بعض حضرات نے تشبیہ بلوغ پر محمول کیا ہے ، کہ حجر اسود اپنی کرامت اور برکت کے لحاظ سے مثل اشیاء جنت کے ہے ۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے فرمایا (۲۲) کہ اس حدیث کو تشبیہ پر محمول کرنا اور اس میں تبدیلیات کرنا صحیح نہیں ہے ، بلکہ اس قسم کی تاویلات کرنا تکلیف باطنی کی علامت ہے ، اس لیے یہ اپنے معنی حقیقی اور ظاہر پر محمول ہے اور اسے ظاہر پر محمول کرنے سے کسی دلیل قطعی کی مخالفت لازم نہیں آتی جو کہ ظاہر پر محمول کرنے سے مانع ہو ۔ مقصود اس سے ایمان کا استحسان ہے کہ کامل ایمان تو اس کو بلا تردد اور تاویل کے قبول کر لے گا ضعیف ایمان تردد کرے گا اور جو کافر ہوگا وہ صراحتہً انکار کرے گا ، باقی رہا اہل زیغ کا یہ خیال کہ جنت اور جنت کی اشیاء تو دائمی ہیں ، اس لیے جنت کی اشیاء اور اس دنیا کی اشیاء میں مخالفت اور ہیئت ہے کہ جنت کی اشیاء آفت سے محفوظ ہیں ، جبکہ دنیا کی اشیاء میں تغیر اور تبدل واقع ہوتا ہے اور چونکہ حجر اسود کو بھی آفت پہنچی ہے کہ ملاحدہ کے ہاتھوں سے اس میں جو شکات واقع ہوا تھا اس کے نشانات اب نہ باقی ہیں ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنت کی اشیاء کو جنت میں تو کوئی آفت نہیں پہنچ سکتی ، لیکن وہاں سے منتقل ہو کر دنیا میں آنے کے بعد پھر اس میں تغیر اور تبدل واقع ہو سکتا ہے ، اور دنیاوی آفات سے وہ بڑھو سکتی ہیں ، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام جب تک جنت میں تھے تو ان کو بھوک اور پیاس کا احساس نہیں ہوا ، لیکن دنیا میں آنے کے بعد بھوک اور پیاس کا احساس فرمانے لگے ۔

فسودتہ خطایا بنی آدم

یہ بھی اپنی حقیقت پر محمول ہے اور اس سے مقصود اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ مٹاؤ کی نحوست اس حد نہ ہے کہ اس کا اثر ایک شئی جلد پر بھی ہو رہا ہے تو خود گنہگار کے دل کا کیا حال ہوگا ۔



﴿ وعن قدامة بن عبد الله بن عمار قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسقي بين الصفا والمروة على بغير لا ضرب ولا طرد ولا إليك إليك رواه في شرح السنة (۲۲*) ﴾

”حضرت قدامة فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ پر صفا، مروه کا طواف کرتے ہوئے دیکھا نہ وہاں کسی کو مارنا، دھکے دینا تھا نہ ہٹو بچو کا شور تھا۔“

ضرب کے معنی مارنا، طرد کے معنی ہیں دھکے دینا، اور الیک اسم فعل ہے، بمعنی ”تتبع“ ایک طرف ہٹ جا “ (۲۲) مطلب یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سعی فرما رہے تھے، تو اس وقت اپنا راستہ صاف کرنے کے لیے اور اظہارِ شان کی خاطر نہ تو وہاں لوگوں کو مارا جا رہا تھا، نہ دھکے دیے جا رہے تھے اور نہ ہی ہٹو بچو کا شور تھا۔

اس میں ان امراء اور سلاطین پر تعریض ہے جن کے خدام ان کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے لوگوں کو مارتے بھی ہیں اور ان کو دھکیلتے ہیں اور ہٹو بچو کی آوازیں لگاتے ہیں (۲۲)۔



﴿ وعن بعلی بن أمية قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت مضطجماً يرد أخضر رواه الأثرمذي وأبو داود وابن ماجه والدارمي (۲۳*) ﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کا طواف سبز چادر کے ساتھ اضطجاع کی حالت میں کیا۔“

(۲۲۰) الحدیث اخرجه النسائي (ج ۲ ص ۳۹) فی کتاب مناسک الحج، باب الركوب الى الجمار واستغلال المحرم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۸۰) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی کراهية طرد الناس عند رمي الجمار۔ وابن ماجه (ص ۲۱۸) فی ابواب المناسک، باب رمي الجمار ركباً۔ والبيهقي (ج ۳ ص ۳۱۳) فی کتاب الحج، باب السعي بين الصفا والمروة۔

(۲۳) دیکھئے شرح الطیسی: ص ۲۶۶، ج ۵۔

(۲۴) دیکھئے مرقات: ص ۳۲۳، ج ۵۔

(۲۳۰) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۲۵۹) فی کتاب المناسک، باب الاضطجاع فی الطواف۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۴۳) فی ابواب الحج، باب ماجاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف مضطجعاً۔ وابن ماجه (ص ۲۱۲) فی ابواب المناسک، باب الاضطجاع۔ والدارمی (ج ۲ ص ۱۵) فی کتاب الحج، باب الاضطجاع فی الرمل۔

طواف میں اضطباع

نفت میں ضیع کے دو معنی آتے ہیں (۲۵) ① وسط العضد یعنی بازو کا درمیان والا حصہ ② ماتحت الابط یعنی بغل کا نچلا حصہ، طواف میں اضطباع کے معنی ہیں کہ چادر کو اس طرح سے اوڑھنا کہ اسے دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں کندھے پر ڈالیا جائے۔

اضطباع اور رمل دونوں اسی طواف میں مسنون ہیں جس کے بعد سعی ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ اضطباع پورے طواف میں سنت ہے، جبکہ رمل صرف تین اشواط میں مسنون ہے، یہ بات ذہن میں رہے کہ اضطباع سنن طواف میں سے ہے سنن احرام میں سے نہیں ہے، اس لیے طواف کے علاوہ باقی اوقات میں اضطباع نہیں کرنا چاہیے، بعض لوگ جو ابتداء احرام ہی سے اضطباع اختیار کر لیتے ہیں اس کی کوئی اصل نہیں ہے، بلکہ نماز کی حالت میں اضطباع مکروہ ہے (۲۶)۔

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ عَابِسِ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَ رَأَيْتُ عُمَرَ ابْنُ الْقَيْلِ الْحَجَرَ وَيَقُولُ إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ مَا تَنْفَعُ وَلَا تَضُرُّ وَلَوْ لَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبَلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ مَتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۶*) ﴾

”عابس بن ربیعہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو حجر اسود کی تقبیل کرتے ہوئے دیکھا وہ (بوقت تقبیل) فرما رہے تھے بیشک میں جانتا ہوں تو پتھر ہے نہ نفع پہنچا سکتا ہے نہ نقصان اور اگر میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تقبیل کرتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو میں تیری تقبیل نہ کرتا۔“

(۲۵) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۶۶، ج ۵۔

(۲۶) دیکھیے مرقات: ص ۳۲۲، ج ۵۔

(۲۶*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) فی کتاب المناسک، باب ما ذکر فی الحجر الاسود۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۱۳) فی کتاب الحج،

باب استحباب تقبیل الحجر الاسود فی الطواف۔ والسنائی (ج ۲ ص ۳۶-۳۷) فی کتاب مناسک الحج، باب تقبیل الحجر۔ وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۵۸)

فی کتاب المناسک، باب فی تقبیل الحجر۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی تقبیل الحجر۔

حجر اسود کو بوسہ دیتے ہوئے حضرت عمرؓ کا خطاب

مطلب یہ ہے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا امر تعبدی ہے اس کی علت ہمیں نہیں معلوم، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تقبیل فرمائی ہے ہم فقط آپؐ کی اتباع میں تقبیل کرتے ہیں (۲۷)۔

علامہ طیبیؒ نے فرمایا (۲۸) کہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ بعض نو مسلم جو پتھروں کی عبادت سے مانوس تھے، وہ اس عمل کو دیکھ کر کہیں یہ نہ سمجھ لیں کہ حجر اسود نفع اور ضرر کا مالک ہے، اس لیے آپؐ نے یہ ارشاد فرما کر سمجھا دیا کہ یہ پتھر بذات خود نہ کسی کو نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو نقصان پہنچانے کی طاقت رکھتا ہے اور حضرت عمرؓ کی خواہش تھی کہ موسم حج میں یہ بات عام ہو کر مختلف شہروں کو پہنچ جائے۔ اور اس میں آپؐ کی اتباع کی ترغیب بھی ہے کہ ہم یہ عمل صرف آپؐ کی اقتداء اور اتباع کی وجہ سے کرتے ہیں۔

نیز اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ یہ بات کسی بھی صاحب عقل پر مخفی نہیں ہے، چاہے کافر ہی کیوں نہ ہو کہ پتھر بذات خود نہ کسی کو نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ ہی نقصان، پتھر بھی یہ کفار جو پتھر سے بنائے گئے بتوں کی تعظیم اور عبادت کرتے ہیں اور یہ زعم فاسد اور اعتقاد باطل رکھتے ہیں کہ یہ بت ہمارے لیے اللہ کے ہاں سفارش کریں گے، ان کے اس اعتقاد باطل پر ان کے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی دلیل اور برہان نہیں ہے۔ اس کے برخلاف مسلمان اگر بیت اللہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں تو یہ اللہ ہی کے حکم کی بنا پر ہے اور اگر حجر اسود کی تقبیل کرتے ہیں تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کی بنا پر ہے (۲۹)۔

باب الوقوف بعرفة

وقوف عرفہ

”عرفہ“ ایک مخصوص جگہ کا نام ہے، جس کے حدود اربعہ معروف و مشہور ہیں، اور یہ زمان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے کہ ذی الحجہ کی نو تاریخ کو یوم عرفہ کہتے ہیں اور عرفات جمع کے صیغہ کے ساتھ

(۲۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۲۵ ج ۵۔

(۲۸) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۷۸ ج ۵۔

(۲۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۲۵ ج ۵۔

بھی اسی مخصوص جگہ کو کہتے ہیں، ہو سکتا ہے یہ جمع باعتبار اطراف اور جوانب کے ہو۔
وقوفِ عرفہ ارکانِ حج میں سے رکنِ اعظم ہے، اس کے بغیر حج ادا نہیں ہوتا، اس لیے میدانِ عرفہ میں یومِ عرفہ نو تاریخ کو زوالِ آفتاب سے لے کر مغرب تک حجاج کے لیے قیام کرنا ضروری ہے ویسے وقوفِ عرفہ کا وقت یومِ عرفہ کے زوالِ آفتاب سے لے کر یومِ نحر کے طلوعِ صبح صادق تک ہے۔ اس پورے وقت میں اگر وقوفِ عرفہ ہو جائے تو حج ہو جائے گا اور وقوف کے اس میدان سے گزرنا بھی کافی ہے اگرچہ یہ علم نہ بھی ہو کہ یہ عرفات ہے جیسے بیہوشی یا نوم کی حالت میں خبر نہیں ہوتی اور اگر یہ سارا وقت گزر گیا اور حاجی عرفات نہیں گیا تو حج فوت ہو گیا پھر اس کا کوئی کفارہ اور فدیہ نہیں ہو سکتا۔

حدیث میں ”الحج عرفہ“ آیا ہے، یعنی حج میں اصل وقوفِ عرفہ ہے اور یہ فرض ہے اور وقوفِ مزدلفہ واجب ہے، وقوفِ عرفہ کے ترک ہو جانے پر حج فوت ہو جائے گا، اور اس کا کوئی بدل نہیں ہے، اور وقوفِ مزدلفہ کے فوات پر ادائے و م سے تدارک ہو سکتا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں قریش مکہ وقوفِ مزدلفہ میں کیا کرتے تھے، اور ”نحن حمام بیت اللہ“ کہہ کر کہ ہم بیت اللہ کے کبوتر ہیں اور حرم کے مجاور ہیں اس لیے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہیں کرتے تھے، مزدلفہ حدودِ حرم کے اندر ہے، جبکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے۔ قریش یہ حیلہ کر کے مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے اور وہیں سے واپس آتے تھے اور مقصود اس سے فخر و غرور اور اپنی شان کو عام لوگوں سے ممتاز کرنا تھا، اس لیے کہ عام لوگ وقوفِ عرفہ ہی میں کرتے تھے اور اسلام نے بھی یہی حکم دیا کہ عرفہ ہی میں وقوف کیا جائے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ یعنی تم سب کو خواہ قریش ہوں یا غیر قریش، ضروری ہے کہ اسی جگہ ہو کر واپس آؤ جہاں اور لوگ جا کر وہاں سے واپس آتے ہیں۔

عرفات کی وجہ تسمیہ

عرفات کی وجہ تسمیہ سے متعلق متعدد اقوال ہیں:

ایک یہ ہے کہ حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما السلام جب جنت سے اتر کر اس دنیا میں آئے تو دونوں کی ملاقات اسی جگہ ہوئی تھی اور تعارف ہوا تھا، اسی مناسبت کی بنا پر اس جگہ کا نام عرفہ پڑ گیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مناسکِ حج کی یہاں تعلیم دیا کرتے تھے، اور ایک ایک نسل کے بعد پوچھتے، عرفت؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام جواب میں فرماتے

عرفت، دونوں کے سوال و جواب میں اس کلمہ کا استعمال اس جگہ کی وجہ تسمیہ بن گیا۔
 تیسرا قول یہ ہے کہ یہ مکان بہت ہی معظم اور مشہور ہے، گویا تعارف کرانے سے قبل معروف ہے۔
 چوتھا قول یہ ہے کہ اس جگہ میں بندے عبادت اور دعاؤں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتے ہیں، ان تمام صورتوں میں عرفہ معرفت سے مشتق ہے۔
 بعض نے کہا کہ یہ عرف بسکون الرء سے مشتق ہے جس کا استعمال عام طور پر رائج طیبہ کے لیے ہوتا ہے، چونکہ منی میں ذبايح کی وجہ سے رائج کریمہ ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں اس جگہ کو عرفہ کہا گیا، کیوں کہ یہاں منی سے دور ہونے کی وجہ سے وہ رائج کریمہ نہیں ہے (۳۰)۔

الفصل الثانی

﴿وَرَعَن﴾

جَابِرٌ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيُبَاهِي بِهَمُ الْمَلَائِكَةِ فَيَقُولُ أَنْظِرُوا إِلَيَّ عِبَادِي أَتَوْنِي شُعْبًا غَيْرًا صَاحِبِينَ مِنْ كُلِّ فِجٍّ عَمِيقٍ أَتُفِيدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ فَيَقُولُ الْمَلَائِكَةُ يَا رَبِّ فُلَانٌ كَانَ بُرْهَقُ وَفُلَانٌ وَقُلَانَةٌ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَا مِنْ يَوْمٍ أَكْثَرَ عَفَاةً مِنَ الْيَوْمِ عَرَفَةَ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (۳۰*)

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب یوم عرفہ ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزل فرماتے ہیں پھر حجاج کے ساتھ ملائکہ پر فخر فرماتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ میرے بندوں کو دیکھو کہ میرے حکم کی تعمیل میں یا میری رضا کی طلب میں پر اگندہ بال غبار آلود تنبیہ کو بلند آواز سے ادا کرتے ہوئے دور دراز راستوں سے آتے ہیں، میں تمہیں گواہ بناتا ہوں میں نے ان کو بخش دیا، فرشتے عرض کرتے ہیں: اے پروردگار! فلاں، فلاں اور فلائیہ تو مستم ہیں اور گناہوں کا ارتکاب کرنے والے ہیں آپ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ (فرشتوں کے جواب میں) فرماتے ہیں میں نے ان کو بھی بخش دیا۔ حضور نے فرمایا یوم عرفہ کے مقابلہ میں کوئی دوسرا

(۳۰) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے التعلیق العسیح: ص ۲۱۹، ج ۲۔

(۳۰*) الحدیث اخر جہ البغوی فی شرح السنة (ج ۳ ص ۲۲۲-۲۲۳) فی کتاب الجمع، باب فضل یوم عرفہ۔

دنا نہیں ہے جس میں نار سے آزادی حاصل کرنے والے زیادہ ہوں۔“

”شعث“ اشعث کی جمع ہے، اس شخص کو کیا جاتا ہے جس کے بال پر اگندہ ہوں۔ ”غبر“ اغبر کی جمع ہے اس کے معنی ہیں غبار آلود شخص، ”ضاجین“ (بتشديد الجیم) یعنی تلبیہ اور ذکر کے ذریعہ آواز بلند کرنے والے، اور بعض نسخوں میں یہ لفظ جاء مملہ کی تخفیف کے ساتھ بھی وارد ہے اور اس صورت میں معنی ہو گئے حرارت شمس کو برداشت کرنے والے ”من کل فج عمیق ای من کل طریق بعید“، ”برهق“ (بتشديد الهاء وفتحہ وینخفف) ارحاق یا ترصیق سے مشتق ہے اور بھول کا صیغہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص متمم بالسوء اور مرتکب محارم ہے، گویا فرشتوں نے یہ عرض کیا کہ یا اللہ فلاں اور فلاں اشخاص تو ارباب محارم کی طرف منسوب ہیں، ان کی مغفرت کیونکر ہو رہی ہے؟! اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ ہاں! اس کے بارہود میں نے انہیں معاف کر دیا (۳۱)۔

نزول کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تشابہات میں سے ہے۔ نو من بہ لانه ورد فی الخبر الصحيح ولا نعلم کیفیہ ہذا هو مذہب المتقدمین او هو کنایۃ عن نزول امرہ اور حمۃ کما اولہ المتأخرون۔

الفصل الثالث

﴿ وعن عباس بن مرداس أن رسول الله

صلى الله عليه وسلم دعا لأُمّته عشية عرفة بالمغفرة فأجيب أنبي قد غفرت لهم ما خلا المظالم فأبى أخذ المظلوم منه قال أي رب إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت المظالم فلم يجب عشية فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل قال فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم فقال له أبو بكر وعمر يا بني أنت وأبي إن هذه ساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي أضحكك أضحكك الله سنك قال إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائي وغفر لأمتي أخذ الثراب فجعل يعبث به على رأسه وبدعوا بأوليل والثبور فأضحكني ما رأيت من جزعٍ رواه ابن ماجه وروى البيهقي

فِي كِتَابِ الْبَيْتِ وَالنُّشُورِ نَحْوَهُ (۳۱*)

”عباس بن مرداس کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفہ کی شام میں اپنی امت کے لیے مغفرت کی دعا کی تو آپ کی دعا قبول کر لی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا مظلوم کے ماسویٰ کو میں نے بخش دیا لیکن ظالم سے میں مظلوم کا بدلہ لوں گا، آپ نے عرض کیا اے رب اگر آپ چاہیں تو مظلوم کا حق جنت سے ادا کر دیں اور ظالم کو معاف فرمادیں تو عرفہ کی شام میں یہ درخواست منظور نہ ہوئی۔ پھر صبح کو مزدلفہ میں آپ نے یہی دعا دہرائی تو قبول کر لی گئی، راوی کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ آپ نے ہمیں فرمایا تو الیوم کرمہ عظمیٰ عرفہ کیا ہمارے ماں باپ آپ پر قربان ہوں یہ وقت تو آپ کے منے کا نہیں تو آپ کیوں منے اللہ تعالیٰ آپ کو ہمیشہ ہستار رکھے۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ کے دشمن اہل بیت کو جب معلوم ہوا کہ اللہ عزوجل نے میری دعا قبول کر لی ہے تو اس نے مٹی لی اور اپنے سر پر ڈالنے لگا اور اپنے لیے ہلاکت اور تباہی کی بددعا کرنے لگا تو مجھے ہمایا۔ اس کی اس پریشانی نے جو میں نے دیکھی۔“

اس حدیث کے ظاہری مفہوم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امت کو مغفرت عامہ سے نوازا گیا ہے، یعنی حقوق اللہ بھی بخش دیے گئے اور حقوق العباد بھی۔ لیکن ابن جوزی نے اس حدیث کے متعلق فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں عبدالعزیز بن رواد راوی متفرد ہے اور کسی نے اس کی متابعت نہیں کی ہے، اور ابن حبان اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ توہم اور گمان کی بنیاد پر حدیث بیان کرتا ہے، اس لیے یہ حدیث قابل احتجاج نہیں ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر نے ان کی تردید کی ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے مستقل ایک رسالہ ”نون الحجاج فی عموم المغفرة للحجاج“ کے نام سے لکھا ہے، اور اس میں ہے کہ حافظ ضیاء الدین مقدی نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے اور ابوداؤد نے بھی اس حدیث کے کچھ حصہ کو نقل کر کے اس پر سکون فرمایا ہے، اس لیے یہ حدیث ان کے نزدیک حسن ضرور ہے، نیز اس حدیث کے لیے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں جو ایک دوسرے کے لیے مؤید ہے، چنانچہ امام بیہقی نے فرمایا کہ اگر یہ شواہد صحیح ہوں تو یہ حدیث حجت ہے، ورنہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَيَغْفِرُ مَا دُونُ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ کافی ہے، کیونکہ ظلم بھی مادون میں داخل ہے۔

امام طبری نے فرمایا کہ یہ مفہوم اس ظالم پر محمول ہے جس کو توبہ کی توفیق ہوئی، یعنی اس نے

(۳۱*) الحدیث أخرجه ابن ماجه (ص ۲۱۶) فی ابواب المناسک، باب الدعاء بمعرفة۔ والبیہقی فی الثامن من شعب الایمان، فصل فی القصاص من المظالم (ج ۱ ص ۳۰۵) فقال رحمه الله: ”وهذا الحدیث له شواهد كثيرة وقد ذکرناها فی کتاب البعث۔“

مدق نیت اور احلاص کے ساتھ توبہ تو کی مگر حق کی ادائیگی سے عاجز رہا۔ اس لیے کہ اگر اس نے توبہ نہ کی ہو اور نہ ادائے حقوق سے عاجز ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس صورت میں معافی کا مستحق نہیں ہوگا (۲۲)۔

باب الدفع من عرفة والمزدلفة

الفصل الاول

﴿ وعن ابن عباس قال انا من قدم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المزدلفة في ضعة أهله متفق عليه ﴾ (*)

”حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل و عیال کے کمزور و ضعیف لوگوں کے جس زمرے کو مزدلفہ کی رات میں پہلے ہی بھیج دیا تھا اس میں میں بھی شامل تھا“۔

مزدلفہ کے تین نام ہیں ① مزدلفہ ② جمع ③ مشعر حرام، عرفات سے غروب شمس کے بعد روانگی ہوگی اور پھر مزدلفہ میں آکر جمع بین الصلوتین المغرب والعشاء جمع تاخیر کیا جائے گا، اور طلوع شمس سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی طرف روانگی ہوگی، جبکہ اہل جاہلیت قبیل غروب الشمس عرفات سے روانہ ہوا کرتے تھے، اور پھر مزدلفہ سے بعد طلوع الشمس روانہ ہوتے تھے، جیسا کہ محمد بن قیس بن مخزوم کی روایت سے (جو فصل ثانی میں ہے) معلوم ہوتا ہے (۱)، اسی روایت کے آخر میں ہے آپؐ نے فرمایا ”ہدینا مخالف لہدی عبدة

(۲۲) اس پوری بحث کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۲۳-۲۲۴ ج ۳۔

(*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۲۲۶) فی کتاب المناسک، باب من قدم الضعة أهله یقفون بالمزدلفة یدعون ویقدم اذا غاب القمر۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۱۸) فی کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفة من النساء وغیرهن من مزدلفة الی منی۔ والنسائی (ج ۲ ص ۴۶) فی کتاب مناسک الحج، باب تقدیم النساء والصبيان الی منازلهم فی المزدلفة۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۶۸) فی کتاب المناسک، باب التعجیل من جمع۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۹) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی تقدیم الضعفة لبیل من جمع۔ وابن ماجہ (ص ۲۱۶) فی ابواب المناسک، باب من تقدم من جمع لرمی الجمار۔

(۱) پوری روایت یوں ہے، عن محمد بن قیس بن مخزوم قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ان اهل الجاهلية كانوا یدفعون من عرفة حين تكون الشمس كانها عمائم الرجال فی وجوههم قبل ان تغرب، ومن المزدلفة بعد ان تطلع الشمس حين تكون كانها عمائم الرجال فی وجوههم، وانا لاندفع من عرفة حتى تغرب الشمس وندفع من المزدلفة قبل ان تطلع الشمس، هدینا مخالف لہدی عبدة الاوثان والشرك۔

الاوثان والشرك۔“

مزدلفہ میں رات گزارنے کا حکم

مزدلفہ میں رات گزارنے کے متعلق علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ علقمہؒ، ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ میں رات گزارنا رکن حج ہے، لہذا اگر کسی نے مزدلفہ میں رات کا قیام ترک کیا تو اس کا حج فوت ہو جائے گا، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق مزدلفہ میں رات گزارنا سنت ہے۔

لیکن جمہور امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، اسحقؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک جو امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ مزدلفہ میں رات کا قیام واجب ہے جو شخص بلا عذر اس کو ترک کر دے اس پر دم لازم ہے۔ پھر جمہور کے نزدیک وقت وقوف میں ایک ساعت کا وقوف بھی کافی ہے، چنانچہ جمہور کے نزدیک وقت وقوف میں اگر کسی حاجی کا مزدلفہ سے مرور ہوا تب بھی اس کا واجب ادا ہو جائے گا، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مزدلفہ سے مرور کافی نہیں ہے بلکہ نزول ضروری ہے، اس لیے اگر کسی شخص نے صرف مرور کیا اور نزول نہیں کیا تو اس پر ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا (۲)۔

وقوف مزدلفہ کا وقت

مزدلفہ میں وقت وقوف کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف کا وقت لیلة النحر کے نصف اول کے بعد شروع ہوتا ہے، اس لیے اگر ضحاء رات کے نصف اول کے بعد اور طلوع فجر سے پہلے وقوف کر کے مزدلفہ سے چلے جائیں تو ان کا وقوف صحیح ہوگا اور واجب ادا ہو جائے گا، چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا، اس لیے ان کے نزدیک ضحاء کے لیے ضروری نہیں کہ رات کے نصف اخیر میں وقوف کر کے جائیں، اگر نصف اول میں چلے گئے تو ترک واجب کی وجہ سے ان پر دم لازم ہوگا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد سے شروع ہوتا ہے، اور وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط ہوتا ہے، اس لیے جو ضحاء طلوع فجر سے پہلے رات کو منیٰ جائیں گے تو ان سے عذر کی بنا پر وقوف مزدلفہ ساقط ہو جائے گا، اور ان پر دم بھی لازم نہیں ہوگا، البتہ بغیر عذر طلوع فجر سے قبل چلے جانے

(۲) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدة القاری: ص ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، نیز دیکھیے المعنی ج ۳، ص ۲۱۵۔



﴿ وعن الفضل بن عباسٍ وَكَانَ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي عَشِيَةِ عَرَفَةَ وَغَدَاةِ جَمْعٍ لِلنَّاسِ حِينَ دَفَعُوا عَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَهُوَ كَأَنَّهُ نَاقَتُهُ حَتَّى دَخَلَ مُحَسَّرًا وَهُوَ مِنْ مَنَى قَالَ عَلَيْكُمْ بِحَصَى الْخَذَفِ الَّذِي يَرْمِي بِهِ الْجَمْرَةُ وَقَالَ لَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبِي حَتَّى رَمَى الْجَمْرَةَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲*) ۛ

”فضل بن عباسؓ جو آپؐ کے ردیف تھے کہتے ہیں کہ عرفہ کی شام اور مزدلفہ کی صبح میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روانگی کے وقت لوگوں سے فرمایا، آرام سے چلو اور آپؐ اپنی ناقہ کی مہار ٹھنچے ہوئے تھے یہاں تک کہ آپ وادی محسر میں داخل ہوئے یہ وادی منی میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چھوٹی چھوٹی کنکریاں لے لو ان سے جمرہ عقبہ کی رمی کی جاتی ہے اور آپ رمی جمرہ تک تبلیہ پڑھتے رہے۔“

علیکم بحصى الخذف

”خذف“ اصل میں تو چھوٹی کنکری یا کھجور کی گٹھلی کو شہادت کی انگلی کے ذریعہ پھینکنے کو کہتے ہیں (۲**) اور حصی الخذف سے مراد چھوٹی چھوٹی کنکریاں ہیں جو چنے کی برابر ہوتی ہیں کہ ان کو یہاں سے اٹھا لو جو رمی جمار کے کام آئیں گی۔ رمی جمار کے واسطے کنکریاں مزدلفہ ہی سے یا راستہ میں سے اور یا جہاں سے جی چاہے لے لی جائیں۔ البتہ جمرہ کے پاس سے وہ کنکریاں جو جمرہ پر ماری جا چکی ہیں نہ لی جائیں کیونکہ یہ مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے جمرہ ہی کے پاس سے رمی شدہ کنکریاں اٹھا کر رمی کی تو یہ جائز تو ہو جائے گا مگر مکروہ اور خلاف اولیٰ ہوگا۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ کنکریاں کتنی اٹھا جائیں؟ آیا صرف اسی دن رمی جمرہ عقبہ کے لیے سات کنکریاں اٹھائی جائیں یا ستر کنکریاں اٹھائی جائیں جن میں سے سات تو اسی دن رمی جمرہ عقبہ کے کام آئیں

(۲*) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۱۵) فی کتاب الحج باب استحباب ادامة الحاج التلبیة حتی یشرع فی رمی جمرة العقبة يوم النحر۔

والنسائی (ج ۲ ص ۳۵) فی کتاب مناسک الحج باب الامر بالسکينة فی الاقاضة من عرفة۔

(۲**) شرح الطبری: (ج ۵ ص ۲۹۰)۔

گی اور تریٹھ بعد کے تینوں دنوں میں تینوں جمرات پر پھینکی جائیں گی۔ دونوں قول ہیں اختلاف صرف افضلیت میں ہے جائز دونوں صورتیں ہیں۔ (۲***)

تلبیہ کب ختم کیا جائے؟

اس میں اختلاف ہے کہ حاجی تلبیہ کب ختم کرے، چنانچہ امام مالک، سعید بن المسیب اور حسن بصری فرماتے ہیں کہ حاجی جب عرفات کے لیے روانہ ہو تو تلبیہ ختم کرے۔

زہری، سائب بن یزید اور سلیمان بن یسار رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ جب وقوف عرفہ کرے تب تلبیہ ختم کرے۔

جبکہ جمہور یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد، اسحق اور ابو ثور وغیرہ فرماتے ہیں کہ یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ جاری رکھے، رمی کے وقت ختم کرے (۳)۔

پہلے دو فریق نے حضرت اسامہ بن زید کی روایت سے استدلال کیا ہے جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے: ”عن أسامة بن زيد أنه قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتلهيل وكان إذا وجد فجوة نص“ (۴)۔

جب آپ عرفہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ نہ کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ تلبیہ کو ختم فرماتے تھے۔ اس کا جواب علامہ عینی نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث نفی تلبیہ اور تلبیہ کے خروج وقت پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ تکبیر و تہلیل پر زیادتی من جنسہا نہیں فرماتے تھے یعنی تسبیح و تحمید کی زیادتی نہیں فرماتے تھے۔

جمہور کا استدلال حضرت فضل بن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے، جس میں ہے ”لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي حتى رمى الجمره“۔

پھر جمہور کے ناہن اس میں اختلاف ہے کہ آیا اول رمی کے ساتھ تلبیہ کو ختم کیا جائے یا آخری کے وقت ختم کرے، چنانچہ امام احمد اور اسحق کا مسلک یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ کو جاری رکھا جائے گا، اور ان حضرات کا استدلال حضرت فضل بن عباسؓ کی اسی روایت کے ظاہری مفہوم سے

(۲***) دیکھیے التعلیق البصیح: (ج ۳، ص ۲۲۸)۔

(۳) مذاہب کی تفصیل کے لیے نیز اس بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے عمدة القاری: ص ۱۶۵، ج ۹۔

(۴) دیکھیے شرح معانی الآثار: ص ۲۸۳، ج ۱۔ ”باب التلبیة متى يقطعها الحاج“۔

جے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک اول رمی کے ساتھ تلبیہ کو ختم کرے ، اور ان کا استدلال بیہقی کی ایک روایت سے ہے ، جس میں قطع تلبیہ کے متعلق اول رمی کی تصریح موجود ہے ، چنانچہ دو روایت اس طرح ہے : عن ابی وائل عن عبد اللہ قال : رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل بلی حتی رمی جمرة العقبة باول حصاة (۵)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ابن عباس قال قدّمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لبلة الذئدة اغتابة بني عبد المطلب على حرات فجعل يقطع التلحاف فغادنا ويقول ابيني لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه (۵*) ﴾

”ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ عبدالمطلب کے خاندان کے ہم کنی بچے تھے جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے وقت ہی منی کے لیے روانہ کیا ، اور گدھے ہماری سواری تھے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ازراہ شفقت و محبت ہماری رانوں پر ہاتھ مارتے ، اور فرماتے تھے : میرے پیارے بچو ، جب تک کہ سورج طلوع نہ ہو ، اس وقت تک تم جمرہ عقبہ کی رمی نہ کرنا “۔

رمی کا وقت

اس حدیث کے پیش نظر حضرات حنفیہ اور اکثر علماء کا یہی مسلک ہے کہ رات میں رمی جائز نہیں ہے (۶) البتہ طلوع فجر کے بعد اور آفتاب لگنے سے پہلے رمی جائز ہے ، لیکن کراہت کے ساتھ اور طلوع شمس کے بعد زوال تک سنت ہے ، زوال سے غروب آفتاب تک مباح ہے ، غروب کے بعد مکروہ ہے ۔ (۶*)

(۵) دیکھئے السنن الکبریٰ للبیہقی : ص ۱۳۶ ج ۵۔ ”باب التلبیۃ حتی یرمی جمرة العقبة باول حصاة ثم یقطع“۔

(۵*) الحدیث اخر جہا للنسائی (ج ۲ ص ۳۹) فی کتاب مناسک الحج باب النہی عن رمی جمرة العقبة قبل طلوع الشمس۔ و ابو داود (ج ۱ ص ۲۶۸)

فی کتاب المناسک باب التعمیل من جمع۔ وابن ماجہ (ص ۲۱۶) فی ابواب المناسک باب من تقدم من جمع لرمی الجمار۔

(۶) دیکھئے مرقات : ص ۳۳۱ ج ۵۔

(۶*) دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۳)۔

جبکہ امام شافعیؒ لیلۃ النحر کے نصف لیل کے بعد رمی کی اجازت دیتے ہیں۔

حضرات حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے، جس میں ”لا ترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس“ فرمایا گیا ہے۔ طلوع شمس کی قید سنت کے اعتبار سے ہے، ”وہ“ جواز طلوع فجر سے ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، جو اسی فصل ثانی میں اس روایت کے بعد مذکور ہے: ”عن عائشۃ قالت، ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمۃ لیلۃ النحر فرمت الجمرۃ قبل الفجر ثم مضت فافاضت وكان ذلك اليوم الذي يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم عندها“۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ”قبل الفجر“ میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد قبل صلوۃ الفجر ہو اور ظاہر ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے یہ حدیث امام شافعیؒ کا مستدل نہیں بن سکتی (۴)۔ یا یہ کہا جائے گا کہ یہ ام سلمہؓ کی خصوصیت تھی، چونکہ ان کی باری کا دن تھا، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اجازت دی تاکہ یہ پہلے ارکان حج ادا کر کے حلال ہو جائیں اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ ابن عباسؓ کی روایت محرم ہے، لہذا اس کو ترجیح ہوگی۔



﴿ وعن * ابن عباس قال یابى المعقیم * أو المعتمر حتى یسلّم الحجر رواه أبو داود وقال * وروی موقوفاً علی ابن عباس * ﴾ (۴)

”مقیم ہو یا معتمر اسلام حجر اسود تک تلبیہ پڑھیں“۔

(۴) دیکھیے مرقات: ص ۲۳۱، ج ۵۔

(۴*) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب متى یقطع المعتمر التلبیۃ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۸۵) فی ابواب الحج باب ما جاء متى یقطع التلبیۃ فی العمرۃ۔

ملحوظہ: قولہ: ”یلبی المعقیم والمعتمر حتى یسلّم الحجر“ کذا فی النسخۃ الہندیۃ، وفی النسخۃ البیروتیۃ: ”یلبی المعتمر حتى * وهو الموافق لما فی سنن ابی داود، والصواب هذا هو الاخير، ولذلك قال القاری: ”فیہذا تبیین ان القصور انما ہو فی نقل صاحب المسک عن ابی داود۔ واللہ اعلم، انظر المرقاۃ (ج ۵ ص ۲۳۲)۔“

دروى موقوفاً علی ابن عباسؓ

اس حدیث کے نقل کرنے میں صاحب مشکوٰۃ سے تسامح ہوا ہے (۸) اس لیے کہ انہوں نے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے اور پھر امام ابوداؤد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ روایت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے، جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر موقوف ہے، مرفوع نہیں ہے۔ حالانکہ امام ابوداؤد (۹) نے پہلے اس روایت کو مرفوعاً نقل کیا ہے اور پھر ایک اور سند ذکر کر کے اس کے متعلق فرمایا کہ اس سند سے یہ حدیث ابن عباسؓ پر موقوف ہے، اس لیے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث دو سندوں کے ساتھ مروی ہے، ایک سند کے اعتبار سے مرفوع ہے اور دوسری سند کے اعتبار سے ابن عباسؓ پر موقوف ہے۔

حدیث میں ”المقیم“ سے مراد عمرہ کرنے والا وہ شخص ہے جو مکہ کا رہنے والا ہو اور ”المعتمر“ سے غیر کی مراد ہے جو عمرہ کرنے خارج مکہ سے آیا ہو، اس صورت میں کلمہ ”او“ تنویع کے لیے ہوگا۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مقیم اور معتمر دونوں سے مطلقاً عمرہ کرنے والا مراد ہے، خواہ مکی ہو یا غیر مکی، اس صورت میں کلمہ ”او“ شک راوی کے لیے ہوگا۔

عمرہ میں تلبیہ کب موقوف کیا جائے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم کرے گا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمرہ کرنے والا جب حجر اسود کا اسلام کرے تو اس وقت تلبیہ ختم کرے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب طواف شروع کرے تب تلبیہ ختم کرے۔

اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر میقات سے احرام باندھا ہے تو حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ ختم کرے گا، اور اگر جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے، تو پھر جب بیت مکہ میں داخل ہو جائے یا مسجد حرام میں داخل ہو جائے تب تلبیہ کو ختم کرے (۱۰)۔

حدیث مذکور امام ابوحنیفہؒ کا مستدل ہے، باقی رہا یہ سوال کہ اس حدیث کی باب کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اس باب میں حاجی کے تلبیہ قطع کرنے کا ذکر ضمناً آچکا تھا،

(۸) دیکھیے مرقات: ص ۲۳۲، ج ۵۔

(۹) دیکھیے سنن ابی داؤد: ص ۲۵۲-۲۵۳، ج ۱۔

(۱۰) مذاہب کی تفصیل نیز اس مسئلہ میں مزید اقوال کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۲۱-۲۲، ج ۱۰۔

اس مناسبت سے استطراداً معتبر کے عقبہ قطع کرنے کے بارے میں اس حدیث کو بھی ذکر کیا (۱۱)۔

باب رمی الجمار

”جمار“ بکسر الجیم جمرہ کی جمع ہے، اور جمرہ چھوٹے سنگریزے کو کہتے ہیں، (۱۲) جمرات کل تین ہیں جو منی میں واقع ہیں ❶ جمرہ اولی جو مسجد خیف کی جانب اور اس کے قریب ہے۔ ❷ جمرہ وسطی جو دونوں جمرہ اولی اور جمرہ عقبہ کے بیچ میں ہے۔ ❸ جمرہ عقبہ جو مکہ مکرمہ کی جانب ہے اور اس کو جمرہ کبریٰ اور جمرہ آخری بھی کہتے ہیں۔

حاجی کے لیے ذوالحجہ کی دسویں، گیارہویں، بارہویں تاریخ کو رمی واجب ہے، اگر اس نے بارہویں تاریخ کو رمی کی اور تیرہویں تاریخ کے طلوع فجر سے پہلے ہی منی سے چلا گیا تو اس پر تیرہویں تاریخ کی رمی واجب نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ تیرہویں تاریخ کے طلوع فجر تک منی میں رہا تو اس دن کی رمی بھی اس پر واجب ہوگی، اب بغیر رمی کے نہیں جاسکتا، اس لیے کہ رمی کا وقت داخل ہو چکا ہے۔

پہلے دن یعنی دسویں تاریخ کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوگی، اور باقی دنوں میں تینوں جمرات کی رمی واجب ہے۔

جمرہ عقبہ کی رمی کا وقت مسنون یوم النحر میں طلوع شمس کے بعد سے زوال شمس تک ہے (۱۳) اور یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی باتفاق ائمہ زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیرہویں تاریخ کی رمی قبل الزوال استحساناً جائز ہے (۱۴)۔

رمی ماشیاً افضل ہے یا راکباً؟

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ رمی خواہ ماشیاً ہو یا راکباً ہو دونوں طرح جائز ہے، البتہ افضلیت میں

(۱۱) دیکھئے مرقات: ص ۳۳۲، ج ۵۔

(۱۲) دیکھئے مرقات: ص ۳۳۳، ج ۵۔

(۱۳) قال الشيخ ابن الهمام: في فتح القدير (ص ۳۹۳ ج ۲) 'وفي النهاية نقلا من مبسوط شيخ الاسلام ان مابعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الاساءة' ومابعد طلوع الشمس الى الزوال وقت مسنون 'ومابعد الزوال الى الغروب وقت الجواز بلا اساءة' واللبليل وقت الحواشي الاساءة انتهي۔

(۱۴) دیکھئے عمدة القاری: ص ۸۶، ج ۱۰۔

اختلف ہے (۱۵)۔

چنانچہ امام احمد اور اسحق کے نزدیک رمی ماشیاً افضل ہے۔

امام مالک کے نزدیک یوم النحر کے بعد ایام تشریق میں رمی ماشیاً افضل ہے، البتہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی جس حالت میں ہو اسی حالت میں رمی کرے، اگر بحالت رکوب جمرہ عقبہ تک پہنچا تو اترنے کی ضرورت نہیں، بلکہ راکباً ہی رمی کرے اور اگر ماشیاً پہنچا ہے تو رکوب کی ضرورت نہیں ہے، ماشیاً رمی کرے۔ علامہ نووی نے (۱۶) امام شافعی کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اگر یوم النحر میں راکباً پہنچا تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ راکباً رمی کرے اور اگر ماشیاً پہنچا ہے تو پھر ماشیاً رمی کرنا مستحب ہے، ایام التشریق کے پہلے دو دن میں سنت یہ ہے کہ جمرات ثلاثہ کی رمی ماشیاً کرے اور تیسرے دن راکباً رمی کرے۔

اور حنفیہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں (۱۷)۔

۱ فتاویٰ قاضی خان میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ تمام رمی راکباً افضل ہے۔

۲ ظہیر یہ میں یہ مذکور ہے کہ رمی مطلقاً ماشیاً افضل ہے۔

۳ امام ابو یوسف فرماتے ہیں (۱۸) کہ ہر وہ رمی جس کے بعد رمی ہے اس میں رمی ماشیاً افضل ہے،

جیسا جمرہ اولی کے بعد جمرہ وسطی کی رمی ہے اور جمرہ وسطی کے بعد جمرہ عقبہ کی رمی ہے، تو یہ پہلی دو رمی ماشیاً افضل ہیں، اور وہ رمی جس کے بعد دوسری کوئی رمی نہیں ہے، جیسے جمرہ عقبہ کی رمی، تو اس میں رمی راکباً افضل ہے۔

حنفیہ میں سے زیادہ تر فقہاء نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی ہے، اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ چونکہ پہلی دو رمی میں رمی کے بعد وقوف اور دعا سنت ہے اور دعا کے اندر تضرع ماشیاً کی صورت میں زیادہ بہتر طریقہ سے ہوتا ہے، اس لیے یہ رمی ماشیاً افضل ہوگی، اور جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد چونکہ وقوف اور دعا نہیں ہے، بلکہ لوٹنا ہوتا ہے، اس لیے یہ رمی راکباً افضل ہوگی تاکہ جانے میں سہولت ہو۔

(۱۵) تفصیل اقوال کے لیے دیکھیے اوجز المسائل: ص ۲۹-۵۰، ج ۸۔

(۱۶) دیکھیے شرح مسلم للنووی: ص ۳۱۹، ج ۱۔

(۱۷) دیکھیے فتح القدیر: ص ۳۹۵، ج ۲۔

(۱۸) قال الشيخ ابن الهمام: "حكى عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في مرضه الذي توفي فيه افتتح عينيه وقال الرمي راکباً افضل ام ماشياً فقلت ماشياً فقال اخطأت فقلت راکباً فقال اخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشياً افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي راکباً افضل فقلت من عنده فلما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة فتفتح القدیر: ص ۳۹۵، ج ۲۔

اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رمی کا تعلق ہے کہ آپؐ نے رمی را کب فرمائی تو امام ابو یوسفؒ نے آپؐ کے اس عمل کو اس پر محمول کیا ہے کہ لوگوں پر آپؐ کا فعل ظاہر ہو جائے اور سب لوگ آپؐ کو دیکھ سکیں اور آپؐ کی اقتداء کریں اور مسئلہ معلوم کرنے بھی سہولت ہو، جس طرح آپؐ کے طواف علی البعیر کے بارے میں ذکر کیا گیا۔

الفصل الاول

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ أَتَى إِلَى الْجَمْرَةِ الْكُبْرَى فَجَعَلَ الْبَيْتَ عَنْ يَسَارِهِ وَمِنْهُ عَنْ يَمِينِهِ وَرَمَى بِسَبْعِ حَصَبَاتٍ بِكَبِيرٍ مَعَ كُلِّ حَصَاةٍ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا رَمَى الَّذِي أَنْزَلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۸*)

”حضرت ابن مسعودؓ جمرہ عقبہ پر پہنچے تو بیت اللہ کو اپنے بائیں اور منی کو دائیں جانب کرتے ہوئے ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے ہوئے، سات کنکریوں سے رمی کی، پھر کہا کہ جس ذات پر سورہ بقرہ نازل کی گئی ہے انھوں نے اسی طرح رمی کی تھی۔“

رمی کس جانب سے کی جائے؟

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تمام جہرات کی رمی جس جانب سے کی جائے جائز ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے، البتہ جمرہ عقبہ کی رمی کے سلسلہ میں بعض شافعیہ کا یہ قول ہے کہ جمرہ عقبہ کی جانب استقبال اور کعبہ کی جانب استنبار کیا جائے گا۔ اور بعض شافعیہ کے نزدیک جمرہ عقبہ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ کر کے اس طرح کھڑا ہو جائے کہ جمرہ عقبہ دائیں جانب ہو۔

(۱۸۰) الحدیث اخرہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۵) فی کتاب المناسک باب رمی الجمار من مطن الوادی و باب رمی الجمار سبع حصیات و۔۔۔ من رمی حمرة العقبة و حمل البيت عن يساره۔ و مسلم (ج ۱ ص ۴۱۸-۴۱۹) فی کتاب الحج باب رمی حمرة العقبة من مطن الوادی و تكون مكة عن يساره و يكبر مع كل حصاة و النساء (ج ۲ ص ۴۹-۵۰) فی کتاب مناسک الحج باب المكان الذي ترمى منه حمرة العقبة و الوادی (ج ۱ ص ۲۶۱) فی کتاب المناسک باب رمی الجمار و الترمذی (ج ۱ ص ۱۸۰) فی ابواب الحج باب كيف ترمى الجمار و ابن ماجه (ص ۲۱۶-۲۱۸) فی ابواب المناسک باب من اين ترمى حمرة العقبة۔

رمی میں سات کنکریاں مارنا اور سعی بین الصفا والمروة میں سات چکر لگانا واجب ہے اور طواف کے سات چکر جمہور کے نزدیک فرض ہیں۔ جبکہ حنفیہ کے ہاں چار چکر فرض ہیں اور باقی تین واجب ہیں۔
 ”واذا استجمر احدکم“ بعض حضرات نے یہاں بھی استجمار سے استنجاء بالا حجار مراد لیا ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے دھونی دینے کے معنی مراد لیے جائیں تاکہ حدیث میں تکرار نہ آئے (۲۱)۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْهَا ﴾ قَالَتْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَبْنِي لَكَ بِنَاءً يُظِلُّكَ بِنِيَّ قَالَ لَا مَنِيَّ مَنَّاخٌ مِّنْ سَبَقٍ رَّوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَالْدَّارِمِيُّ (۲۱*)

”حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ہم نے آپ سے عرض کیا، اے اللہ کے پاک، پیارے رسولؐ ہم آپ کے لیے منی میں کوئی عمارت نہ بنادیں جو آپ کو سایہ فراہم کرے تو آپ نے فرمایا نہیں۔ منی میں جو شخص جس جگہ پہلے پہنچ جائے وہی اس جگہ کا مستحق ہے۔“

منی مناخ من سبق

صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم آپ کے لیے منی میں ایک ایسی عمارت بنادیں جس سے آپ کو سایہ حاصل ہو، اس لیے کہ خیمہ وغیرہ کا سایہ ایسا نہیں ہوتا جس سے گرمی کی شدت سے حفاظت ہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ منی پہنچنے میں خصوصیت سبقت کے ساتھ ہے، یعنی منی میں کسی کے لیے کوئی خاص جگہ متعین نہیں ہے، بلکہ جو شخص جس جگہ پہلے پہنچ جائے وہی اس جگہ کا مستحق ہے۔

نیز اگر عمارت بنانے کی اجازت دی جاتی تو اور لوگ بھی اپنے لیے عمارت بناتے، جس سے لوگوں

(۲۱) دیکھئے مرقات: ص ۳۳۷ ج ۵۔

(۲۱*) الحدیث أخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۲۶۶) فی کتاب المناسک، باب تحریم مکة۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی ان منی مناخ من سبق۔ وابن ماجه (ص ۲۱۶) فی ابواب المناسک، باب النزول معنی۔ والدارمی (ج ۲ ص ۱۰۰) فی کتاب الحج، باب کراهة البیان معنی۔ واحمد (ج ۶ ص ۱۸۷-۲۰۶-۲۰۷)۔

کے لیے جگہ کے تنگ ہو جانے کا قوی اندیشہ تھا، یہی حکم شوارع اور ان جگہوں کا ہے جن سے عوام الناس کا حق متعلق ہو، ایسی جگہ میں اپنے لیے مخصوص عمارت بنانا درست نہیں ہے۔
اور حقیقہ تو حدود حرم کو وقف کہتے ہیں، لہذا اس میں یہ تخصیص کا تصرف وقف ہونے کی وجہ سے بھی درست نہیں ہے (۲۲)۔

باب الہدی

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ ثُمَّ دَعَا بِنَاقَتِهِ فَأَشْعَرَهَا فِي صَفْحَةٍ سَنَامِهَا الْأَيْمَنِ وَسَلَّتَ الدَّمَ عَنْهَا وَقَلَدَهَا نَعْلَيْنِ ثُمَّ رَكِبَ رَاحِلَتَهُ فَلَمَّا أَسْتَوَتْ بِهِ عَلَى الْبَيْدَاءِ أَهْلًا بِالْحَجِّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۲*)﴾

”ابن عباسؓ نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں نماز ظہر ادا کی، پھر ناقہ کو طلب کیا اور اس کے کوبان کی دائیں جانب اشعار فرمایا اور اس کا خون پونچھا اور دونوں جوتوں کا ہار اس کے گلے میں ڈالا، پھر اپنی سواری پر سوار ہوئے جب آپ کی سواری بیداء پر پہنچی تو آپ نے حج کا تلبیہ پڑھا۔“

ہدی کی قسمیں

”ہدی“ ہاء کے فتح اور دال کے سکون کے ساتھ ہے، اور یہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کو رضائے الہی کی خاطر حرم میں ذبح کیا جائے، خواہ بکری ہو یا گائے ہو یا اونٹ ہو، پھر ہدی کی دو قسمیں ہیں:

۱ واجب ۲ سنت، ہدی واجب یہ ہیں، ہدی قرآن، ہدی تمتع، ہدی جنایات، ہدی نذر اور

(۲۲) دیکھیے مرقات: ص ۳۳۸، ح ۵۔

(۲۲*) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۳۰۷) فی کتاب الحج، باب اشعار البدن وتقلیدہ عند الاحرام۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۰) فی کتاب

مناسک الحج، باب ای الشقین یشعروا بلسان الدم عن البدن۔ وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۳۳) فی کتاب المناسک، باب فی الاشعار۔ والترمذی (ج ۱

ص ۱۸۰-۱۸۱) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی اشعار البدن۔ وابن ماجہ (ص ۲۲۳) فی ابواب المناسک، باب اشعار البدن۔

ہدی احصار ان کے علاوہ باقی بدایا مسنون ہیں۔

اشعار کے لغوی اور اصطلاحی معنی

”اشعار“ لغت میں کہتے ہیں اعلام کو اور اصطلاح شرع میں اشعار کہتے ہیں اونٹ کے کوبان کی داہنی جانب نیزے سے ایک زخم لگا دینا تاکہ اس سے خون لکے اور یہ ہدی ہونے کی علامت ہو کر دوسروں سے ملنے ہو جائے (۲۲)۔

اشعار کی حکمت

زمانہ جاہلیت میں اشعار کا دستور تھا، لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ عام طور پر لوٹ کھسوٹ کے عادی تھے، مگر باین ہمہ وہ بیت اللہ کی تعظیم کیا کرتے تھے، اس لیے ہدایا کو اشعار کے ذریعہ سے عام جانوروں سے ممتاز کر دیا جاتا تھا تاکہ ان کے ساتھ کوئی تعرض نہ کرے اور وہ محفوظ رہیں، اسلام نے بھی اس طریقہ کو باقی رکھا، لیکن اسلام کا نقطہ نظر اہل جاہلیت سے مختلف تھا، اشعار یا تقلید اسلام نے اس لیے مشروع قرار دی کہ اس کے ذریعہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ جانور تقرب الی اللہ کے لیے نامزد کیا جا چکا ہے، اس لیے اگر وہ بھاگ جائے تو کوئی اس پر سواری نہ کرے، اس کا دودھ نہ لکالے، اس کے ساتھ لفظ جیسا معاملہ نہ کرے، بلکہ اس کو حرم میں پہنچا دے اور اگر وہ ہلاک ہونے لگے تو پھر اس کے گوشت میں اسی طرح تصرف کیا جائے جو ہدایا میں مشروع ہے۔

ہدایا میں اشعار اور تقلید کا حکم

غنم میں بالاتفاق اشعار مسنون نہیں ہے، البتہ تقلید غنم میں اختلاف ہے، چنانچہ ثانیہ اور حنبلیہ کے نزدیک تقلید غنم مسنون ہے، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں تقلید غنم مسنون نہیں ہے۔ اشعار اہل اور بقر جمہور کے نزدیک مسنون ہے البتہ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر بقر کے لیے کوبان ہو تو اشعار مسنون ہے ورنہ نہیں (۲۳)۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ منقول ہے کہ انھوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اس وجہ سے

(۲۲) ویکھو معارف السنن: ص ۱۶۵۱ ح ۱۔

(۲۳) ویکھو المنی: ص ۲۹۳ ح ۳۔

بعض لوگوں نے بڑی شدت کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ پر نکیر کی کہ انھوں نے ایک ایسی چیز کو مکروہ کہا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر یہ نکیر کسی طرح بھی درست نہیں ہے، چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ جو اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ ہیں، فرماتے ہیں (۲۵) کہ امام صاحب نے نہ نفس اشعار کو مکروہ کہا ہے اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کیا ہے، بلکہ انھوں نے یہ انکار اپنے اہل زمانہ کے مقابلہ میں کیا ہے جو مبالغہ فی الاشعار کرتے تھے اور بجائے اشعار کے اس کو مثلہ بنا دیتے تھے، زخم لگانے میں حد سے تجاوز کر کے کھال کے ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے، جس سے جانور کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہوتا تھا، اس لیے امام صاحب نے سد الملباب اشعار سے منع فرمایا، ورنہ نفس اشعار کے وہ مخالف نہیں تھے۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ امام صاحب نے اشعار کے مقابلہ میں تقلید کو ترجیح دی ہے اور اسے افضل قرار دیا ہے، لیکن اگر یہ بھی ہو کہ وہ نفس اشعار کے مخالف ہیں تب بھی کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے، حجة الوداع کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سوانٹ تھے، کچھ تو خود آپؐ اپنے ساتھ لائے تھے، اور باقی حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن سے لے کر آئے تھے، اتنی بڑی تعداد میں صرف ایک ناقہ کا اشعار مذکور ہے اور پھر اتنے بڑے مجمع میں جو ایک لاکھ کے قریب پہنچا ہے، چند آدمی اس اشعار کو روایت کرتے ہیں ادھر اشعار میں حیوان کے لیے اذیت کا ہونا اور اشعار کے متشدد کا تقلید سے حاصل ہو جانا بھی ہمیشہ نظر رہے تو ایسی حالت میں اگر ایک مجتہد اشعار کی روایت کو قبول نہیں کرتا، جبکہ وہ دیکھ رہا ہے کہ آپؐ نے ایک کا اشعار کیا اور باقی کو بغیر اشعار چھوڑ دیا، خصوصاً جبکہ یہ ترک آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، تو پھر نکیر کی کیا وجہ باقی رہ جاتی ہے اور اس قسم کے اجتادات ہر مجتہد کے ہاں ملتے ہیں، لہذا اس وجہ سے امام صاحب پر طعن کسی طرح درست نہیں ہے۔

اور یہ تو اس وقت ہے جبکہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تک اشعار کی روایت پہنچی ہے، اور اگر فرض کر لیا جائے کہ امام صاحب تک اشعار کی روایت نہیں پہنچی ہے تو پھر یہ نکیر کیونکر درست ہو سکتی ہے؟ (۲۶)

بیداء جس پر یہاں احرام باندھنے کا ذکر ہے پتھریلی زمین کا نام ہے جو مسجد ذوالحلیفہ اور شجرہ کے بعد آتی ہے۔ باقی احرام آپؐ نے کہاں باندھا تھا مسجد میں یا شجرہ کے پاس یا بیداء پر یہ مسئلہ پہلے آچکا ہے۔

(۲۵) دیکھو عمدۃ القاری: ص ۳۵ ج ۱۰۔

(۲۶) دیکھو التعلیق الصبیح: ص ۲۳۴ ج ۲۔

﴿ وعن عائشة قالت فَنَلْتُ فَلَائِدَ بَدَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيَّ ثُمَّ قَالَتْهَا وَأَشْرَهَا وَأَهْدَاهَا فَمَا حَرَّمَ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَانَ أَحِلَّ لَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۶۰) ﴾

”حضرت صدیقہ غفرماتی ہیں میں نے اپنے ہاتھ سے آپ کے بدنات کے فکادے ہائے ہمر آپ نے ان کو بدنات کے گٹے میں ڈالا، ان کا اشعار کیا اور ہدی کے طور پر ان کو حرم بھیجا تو آپ پر (ان ہدایا کو روانہ کرنے سے) کوئی حلال شے حرام نہیں ہوئی۔“

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ ارشاد حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کی تردید کے لیے ہے (۲۶۰) حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک ہدی حرم کی طرف روانہ کرنے سے انسان محرم کے حکم میں ہو جاتا ہے، اور اس پر وہ تمام پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں جو محرم پر عائد ہوتی ہیں، یہاں تک کہ اس کی ہدی حرم میں نہ پہنچ جائے اور ذبح نہ ہو جائے۔

حضرت عائشہ غفرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر الحج مقرر کیا تو ان کے ساتھ ہدایا روانہ کیں، مگر آپ اسی طرح حلال رہے جیسے پہلے حلال تھے۔



﴿ وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال أركبها فقال إنها بدنة فقال أركبها فقال إنها بدنة قال أركبها وبلك في الثانية أو الثالثة متفق عليه (۲۶۰) ﴾

”آپ نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ بدنہ کو ہانکتا ہوا لے جا رہا ہے تو آپ نے اس سے فرمایا تم اس

(۲۶۰) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۰) فی کتاب المناسک، باب من اشعر وقلد مذی الحلیفة ثم احرم۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۲۵) فی کتاب الحج، باب استحباب نعت الهدی الی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۱) فی کتاب مناسک الحج، باب تقلید الابل۔ ولبوداود (ج ۱ ص ۴۲۵) فی کتاب المناسک، باب من عشمه دیو اقام۔ وائترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی تقلید الهدی للمقیم۔ وابن ماجہ (ص ۱۱۴) (۲۶۰) دیکھیے مرقات: ص ۳۵۰، ج ۵۔

(۲۶۰) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) فی کتاب المناسک، باب رکوب البدن۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۲۵) فی کتاب الحج، باب حرا رکوب البدن المهداة لس احتاح البها۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۱-۲۲) فی کتاب مناسک الحج، باب رکوب البدن۔ ولبوداود (ج ۱ ص ۴۲۵) فی کتاب المناسک، باب فی رکوب البدن۔ وابن ماجہ (ص ۱۱۴) فی ابواب المناسک، باب رکوب البدن۔ ومالک (ص ۳۹۶) فی کتاب الحج، باب ما يجوز من الهدی۔

پر سوار ہو جاؤ اس نے کہا یہ تو بدنہ ہے آپ نے فرمایا اس پر سوار ہو جاؤ اس نے کہا یہ تو بدنہ ہے آپ نے دوسری یا تیسری مرتبہ فرمایا تیرے لیے ہلاکت ہو اس پر سوار ہو جا۔“

رکوب بدنہ کا حکم

رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، چنانچہ بعض حضرات نے حدیث کے ظاہری مضمون کو دیکھتے ہوئے رکوب بدنہ کو واجب قرار دیا ہے، اہل ظاہر اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق ہدیٰ پر سوار ہونا جائز ہے، خواہ ضرورت ہو یا بلا ضرورت۔ امام مالک رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام مالک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے موافق بلا ضرورت ہدیٰ پر سوار ہونا مکروہ ہے (۲۸)۔

قرین اول کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اسی روایت سے ہے، جس سے بظاہر مطلقاً رکوب کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

حضرات حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال اگلی روایت سے ہے: ”عن ابی الزبیر قال: سمعت جابر بن عبد اللہ سئل عن رکوب الہدی فقال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اركبها بالمعروف اذا الجئت اليها حتى تجد ظهرا۔“

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین شرطوں کے ساتھ رکوب ہدیٰ کی اجازت دی ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ ”ارکبھا بالمعروف“ یعنی معروف طریقہ سے اس پر سوار ہو، ایسے سوار نہ ہو جس سے ہدیٰ کو ضرر اور تکلیف پہنچے، دوسری شرط یہ ہے کہ ”اذا الجئت الیہا“ یعنی سوار ہونے پر مجبور ہو، تیسری شرط یہ لگائی ”حتى تجد ظهرا“ یعنی اس وقت تک سوار ہو سکتے ہو جب تک کہ تمہیں کوئی اور سواری نہ ملے، آخری دو شرطیں صراحتہً اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بغیر ضرورت کے ہدیٰ پر سوار ہونا جائز نہیں ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو بھی اسی حالت اضطرار پر حمل کیا جائے گا، اس لیے کہ یہ ایک واقعہ حال ہے جس میں دونوں احتمال ہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ آدمی محتاج ہو اور اس کو ضرورت ہو اور اس کے باوجود سوار نہ ہوتا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ محتاج نہ ہو، لیکن چونکہ دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواز رکوب کے لیے اضطرار کی شرط لگائی ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اسے سوار ہونے کے لیے فرمایا وہ اس کے اضطرار اور احتیاج کی وجہ سے تھا۔

ویک سے بددعا مراد نہیں بلکہ تنبیہ اور تلافی مراد ہے۔



❁ وعن ❁ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّةَ عَشْرَ بَدَنَةً مَعَ رَجُلٍ وَأَمْرَةٍ فِيهَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصْنَعُ بِمَا أَبْدِعَ عَلَيَّ مِنْهَا قَالَ أَنْخَرَهَا ثُمَّ أَصْبَغَ نَعْلَيْهَا فِي دَمِهَا ثُمَّ أَجْعَلَهَا عَلَى صَفْحَتَيْهَا وَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رُفَّتِكَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۸*)

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کے ساتھ سولہ بدنات حرم روانہ کیے اور ان کو بدنات کے امور کا امیر مقرر فرمایا انھوں نے عرض کیا، اے اللہ کے پاک اور پیارے رسول اگر ان میں سے کوئی چلنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے لیے کیا کروں۔ آپ نے فرمایا اس کو نخر کر دو پھر اس کے جوتوں کو (جو اس کے گلے میں پڑے ہیں) اس کے خون سے رنگ دو پھر اس سے اس کے کوبان کی جانب نشان لگا دو اور خود تم اور تمھارے ساتھی اس کے گوشت میں سے کچھ نہ کھاؤ۔“

”رجل“ کا نام ناجیہ بن جندب السلی بتلایا گیا ہے (۲۹) ”وامرہ“ بتشدید النمیم یعنی آپؐ نے ان کو ہدایا کے امور کا امیر بنایا تاکہ یہ ان ہدایا کو مکہ لے جا کر ذبح کریں۔ ”بما أبدع علی“ صیغہ مجہول کے ساتھ ہے، یعنی ضعف اور عاجزی کی وجہ سے مجھ پر روک دیا گیا، مطلب یہ ہے کہ میں اس ہدی کے ساتھ کیا معاملہ کروں جو تھکاوٹ اور ضعف کی وجہ سے مجھ پر روک دی جائے، ”ابدع“ کا صلہ عام طور پر ”ب“ آتا ہے، لیکن یہاں پر ”ابدع“ کو جس کے معنی کے لیے مستقن کر کے ”علی“ صلہ لایا گیا ہے، اور ”ب“ کا صلہ اس وقت لایا جاتا ہے جب اس پر سوار ہونا ہو اور یہاں پر چونکہ اسے ہدی پر سوار نہیں ہونا تھا بلکہ اسے ہانکنا تھا اس لیے ”علی“ کے ساتھ صلہ لائے (۳۰)۔

(۲۸*) الحدیث آخر جہ مسلم (ج ۱ ص ۳۲۶-۳۲۷) فی کتاب الحج، باب ما یفعل بالہدی اذا عطب فی الطريق۔ و ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۳۵) فی کتاب المناسک، باب الہدی اذا عطب قبل ان یبلغ۔

(۲۹) دیکھیے شرح الطبری: ص ۳۰۱ ج ۵۔

(۳۰) دیکھیے مرقات: ص ۳۵۱-۳۵۲ ج ۵۔

قال انحرها ثم اصبع نعلیها

یعنی ہدی کا جو جانور مکہ جانے سے عاجز ہو جائے تو اسے راستہ ہی میں ذبح کر کے جو توں کے علاوہ کو
 نون سے رنگا جائے اور اس کے کوہان پر اس سے نشان لگادیا جائے ، تاکہ راستہ چلنے والوں کو یہ معلوم ہو جائے
 کہ یہ ہدی کا جانور ہے ، اس طرح اس کا گوشت جو فقراء ہوں وہ تو کھالیں ، لیکن خود صاحب ہدی اور اغنیاء
 اس سے اجتناب کریں ، کیونکہ ان کے لیے یہ گوشت کھانا جائز نہیں ہے ، اب یہ ہدی جہاں ذبح ہوگی وہاں
 کے آس پاس کے فقراء اسے کھالیں گے ورنہ قافلے تو آتے جاتے ہی رستے ہیں ، ان کے بعد جو قافلہ وہاں
 سے گزرے گا اس کے فقراء اس گوشت کو اپنے استعمال میں لے آئیں گے ، لہذا اب یہ اشکال باقی نہ رہا کہ
 جب خود محافظ ہدی اور رفقائے قافلہ کو گوشت کھانے سے منع کیا گیا تو یہ گوشت تو ضائع ہو جائے گا۔
 پھر ہدی کی دو قسمیں ہیں ، ایک وہ جو حرم تک پہنچ جائے اور دوسری قسم وہ ہے جو حرم تک پہنچ نہ
 سکے ، بلکہ راستہ میں عاجز آنے کی وجہ سے ذبح کی جائے۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ہدی تطوع یا تمتع یا قرآن ہے تو مالک کے لیے اس کے گوشت میں
 سے کھانا مستحب ہے ، ان کے علاوہ دوسری قسم کی ہدی کے گوشت میں سے مالک کو کھانا اور اسی طرح غنی کو
 کھانا جائز نہیں ہے۔ یعنی ہدی نذر یا ہدی جنایات اور ہدی احصار سے مالک اور غنی کے لیے کھانا جائز نہیں۔
 اور دوسری قسم جو راستہ میں قریب الملاک ہونے کی وجہ سے ذبح کی جائے ، یہ ہدی اگر واجب تھی
 تو اس پر لازم ہے کہ اس کی بجائے دوسری ہدی روانہ کرے ، اور یہ پہلی ہدی اس کی ملکیت ہوگئی چونکہ
 ہدی واجب شرا سے ذبح کے لیے متعین نہیں ہوتی اس لیے اس کو قربت ہی میں استعمال کرنا ضروری نہیں
 لہذا اسے یہ اختیار ہے کہ وہ اس کے ساتھ جو تصرف کرنا چاہے کر سکتا ہے ، چاہے تو اسے خود کھالے اور
 چاہے تو اغنیاء اور فقراء کو کھلائے۔

اور اگر وہ ہدی نفل ہو تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون سے رنگ کر اس کے کوہان پر
 نشان لگا دے تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی ہے ، اس ہدی سے نہ تو خود مالک کھا سکتا ہے اور نہ
 ہی اغنیاء کو کھلانا جائز ہے ، بلکہ اس سے صرف فقراء کھا سکتے ہیں۔ کیونکہ ہدی نفل شرا سے ذبح کے لیے
 متعین ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس کو قربت ہی میں صرف کرنا ضروری ہے اور قربت میں صرف کرنے کا طریقہ
 یہ ہے کہ فقراء کو کھلائے۔ خود کھانے سے یا اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔

امام احمد ، سفیان ثوری اور ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ
 اگر ہدی تطوع ہے تو اس میں ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے ، چنانچہ اس کو بیچ بھی سکتا ہے اور ذبح کر کے خود

بھی کھا سکتا ہے اور دوسروں کو بھی کھلا سکتا ہے، اور اگر اس کو ایسے ہی چھوڑ دیا تب بھی کوئی حرج نہیں۔
اور اگر وہ حدی نذر کی ہے تو اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی اور وہ مساکین کے لیے مختص ہو جائے گی
، لہذا نہ تو وہ اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی تبدیل کر سکتا ہے (۲۱)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُرْطٍ

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ أَعْظَمَ الْأَيَّامِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمُ النَّحْرِ ثُمَّ يَوْمُ الْقَرَى قَالَ
ثَوْرٌ وَهُوَ الْيَوْمُ الثَّانِي قَالَ وَقَرَّبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَدَنَاتٍ خَمْسٌ أَوْ سِتٌّ
فَطَفِقْنَ يَزْدَلِفْنَ إِلَيْهِ بَابَيْتَهُنَّ يَبْدَأُ قَالَ فَلَمَّا وَجِبَتْ جُنُوبُهَا قَالَ فَتَكَلَّمْ بِكَلِمَةٍ خَفِيَّةٍ لَمْ أَفْهَمَهَا
فَقُلْتُ مَا قَالَ قَالَ قَالَ مَنْ شَاءَ أَفْطَحَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَذَكَرَهُ حَدِيثًا ابْنُ عَبَّاسٍ وَجَابِرٌ فِي بَابِ الْأَضْحِيَةِ (۲)

”عبداللہ بن قرط سے روایت ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ کے نزدیک سب دنوں سے بڑا دن یوم النحر ہے۔ پھر یوم القر ہے، ثور نے کہا یوم القر دوسرا دن یعنی ۱۱ تاریخ ہے۔ عبداللہ بن قرط نے کہا پانچ یا چھ اونٹ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب لائے گئے تو وہ آپ کے قریب ہونے لگے تاکہ آپ ان میں کسی ایک سے ابتداء فرمائیں راوی کہتے ہیں (نحر کے بعد) جب وہ ٹھنڈے ہو گئے تو آپ نے آہستہ سے کوئی بات کہی جس کو میں سمجھ نہ سکا تو میں نے دریافت کیا کہ آپ نے کیا فرمایا؟ تو بتانے والے نے بتایا کہ آپ نے فرمایا ہے جس کا دل چاہے ان کا گوشت کاٹ لے۔ مصایح میں ابن عباس اور جابر کی حدیثیں یہاں مذکور تھیں لیکن صاحب مشکوٰۃ نے ان کو ”باب الاضحیہ“ ذکر کیا ہے۔“

ایک تعارض اور اس کا حل

اس حدیث میں یوم النحر کو تمام دنوں سے افضل قرار دیا ہے، جبکہ بعض دوسری احادیث صحیحہ میں

(۲۱) - دیکھئے معارف السنن: ص ۲۶۸، ج ۶۔

(۲) الحدیث احمر حہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۳۵) فی کتاب المناسک باب الہدی اذا عطل قبل ان یبلغ۔

ہے کہ یوم عرفہ افضل الايام ہے، اس لیے بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ علامہ طیبیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے (۱) کہ صحیح حدیث میں عشرہ ذی الحجہ کو تمام ایام سے افضل کہا گیا ہے، لہذا ”افضل الايام يوم النحر“ کے معنی ہونگے ”من افضل الايام يوم النحر“ یعنی عشرہ ذی الحجہ دن کو تمام دنوں سے افضل بتلایا گیا ہے ان دنوں میں سے ایک دن یوم النحر بھی ہے، اس لیے یوم النحر کو بھی افضل کہا جائے گا، اور یہ بالکل اس طرح ہے جیسا کہا جاتا ہے ”فلان اعقل الناس ای من اعقل الناس“ یعنی یہ فلاں عقلمند لوگوں میں سے ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ تمام لوگوں سے عقلمند ہے، لہذا اس سے عرفہ کی فضیلت متاثر نہ ہوگی۔

وقرب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدنات
یعنی جب آپ کے پاس اونٹ لائے گئے تو ہر اونٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک کی برکت حاصل کرنے کے لیے دوسرے سے سبقت کرنے لگا کہ پہلے مجھے ذبح کریں، یہ درحقیقت آپ کا معجزہ تھا۔

باب الحلق

الفصل الاول

﴿وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ لِي مُعَاوِيَةُ إِنِّي قَصَرْتُ مِنْ رَأْسِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الرَّوْدَةِ بِشَقْصٍ مَتَّقَى عَلَيْهِ (۱*)﴾

(۱) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۰۶، ج ۵۔

(۱*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۳) فی کتاب المناسک، باب الحلق والتقصیر عند الاحلال۔ ومسلم (ج ۱ ص ۲۰۸) فی کتاب الحج، باب جواز تقصیر المعتمر من شعره وانه لا یجب حلقه۔ والنسائی (ج ۲ ص ۴۱-۴۲) فی کتاب مناسک الحج، باب ابن یقصر المعتمر۔ وللمدائنی (ج ۱ ص ۲۵۱) فی کتاب المناسک، باب فی القران۔

”ابن عباسؓ نے کہا کہ حضرت معاویہؓ نے مجھ سے فرمایا کہ میں نے مروہ (پھاڑی) کے پاس قبیلہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔“

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث میں اشکال ہے، وہ یہ کہ تقصیر کا یہ واقعہ جس کے متعلق حضرت معاویہؓ نے خبر دی ہے، اس کا تعلق یا تو حج سے ہے اور یا عمرہ سے، لیکن اس واقعہ کو حج پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ حج کا حلق یا تقصیر منیٰ میں ہوتا ہے نہ کہ مروہ کے پاس، نیز روایات سے یہی ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج میں حلق ہی کیا تھا نہ کہ تقصیر، لہذا اب یہ بات متعین ہو گئی کہ اس واقعہ کا تعلق عمرہ سے ہے، اور چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار عمرے کیے ہیں تو اس کا تعلق کون سے عمرہ سے ہے، عمرہ الحدید کا واقعہ تو یہ نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ حدید میں آپؐ نے حلق کیا تھا اور حدید ہی سے والہیں ہو گئے تھے، مروہ تک پہنچنے بھی نہ پائے تھے، نیز حضرت معاویہؓ اس وقت تک مسلمان بھی نہیں ہوئے تھے، اور اس کو عمرہ القضاء کا واقعہ بھی نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ یہ اسلام معاویہؓ سے پہلے کا واقعہ ہے، حضرت معاویہؓ فتح مکہ کے سال جو ۸ھ میں ہے، مسلمان ہوئے۔ اور اس کو حجۃ الوداع کے عمرہ پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جن کے ساتھ ہدی تھی وہ سب عمرہ کر کے حلال نہیں ہوئے تھے، بلکہ وہ لوگ جو اپنے ساتھ ہدی نہیں لائے تھے ان کو آپؐ نے حلال ہونے کا حکم دیا تھا انھوں نے ہی مروہ کے پاس حلق یا قصر کیا تھا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قصر یا حلق منیٰ ہی میں ہوا ہے، نہ کہ مروہ کے پاس۔

البتہ امام نووی رحمہ اللہ نے اس واقعہ کو عمرہ جعرانہ پر محمول کیا ہے اور باقی جن روایات میں ”وذلك في حجة“ یا ”وذلك في ايام العشر“ کا ذکر ہے تو یہ حضرت معاویہؓ یا ان سے نیچے کے راوی کا نسیان یا ۳۱ ہے اسی لیے بعض صحابہ نے اس پر نکیر بھی کی ہے (۲)۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۶۶-۶۷، ج ۱۰، التعلیق الصبیح ص ۲۳۰، ج ۳۔

باب

الفصل الاول

﴿ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عِنْدَ النَّاسِ يَسْأَلُونَهِ فَبَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ فَقَالَ أُذْبِحْ وَلَا حَرَجَ فَبَاءَهُ آخَرُ فَقَالَ لَمْ أَشْعُرْ فَتَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ فَقَالَ أُرْمِ وَلَا حَرَجَ فَمَا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ قَدِمَ وَلَا أَخَّرَ إِلَّا قَالَ أَفْعَلْ وَلَا حَرَجَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ أَنَّهُ رَجُلٌ فَقَالَ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ قَدْ أُرْمِ وَلَا حَرَجَ وَأَنَّهُ آخَرُ فَقَالَ أَفْضَتْ إِلَى الْبَيْتِ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ قَدْ أُرْمِ وَلَا حَرَجَ (۲*)

”عبداللہ بن عمرو بن عاص فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں لوگوں کی خاطر کھڑے ہوئے تاکہ وہ مسائل دریافت کر سکیں تو ایک آدمی آپ کے پاس آیا، اس نے کہا مجھے معلوم نہیں تھا میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو آپ نے فرمایا اب ذبح کر دو تمھیں گناہ نہیں ہوا پھر ایک اور شخص آیا اس نے عرض کیا کہ مجھے علم نہ تھا میں نے رمی سے پہلے ذبح کر لیا تو آپ نے فرمایا اب رمی کر لو تمھیں گناہ نہیں ہوا۔ لیکن نہیں سوال کیا گیا آپ سے کسی شے کے بارے میں جس کو مقدم یا موخر کر دیا گیا تھا مگر آپ نے فرمایا اب کر لو، گناہ نہیں ہوا۔ مسلم کی ایک روایت میں ایک آدمی کا ذکر ہے جس نے رمی سے پہلے حلق کیا تھا تو آپ نے ”ارم ولا حرج“ فرمایا ایک اور کا ذکر ہے جس نے طواف زیارت رمی سے پہلے کر لیا تھا تو اس کو بھی آپ نے فرمایا ”ارم ولا حرج“۔“

(۲*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۳) فی کتاب المناسک باب الفتیاء علی الدابة عند الجمرۃ۔ و مسلم (ج ۱ ص ۳۲۱-۳۲۲) فی کتاب الحج باب حوازی تقدیم الذبح علی الرمی۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۴۵-۲۴۶) فی کتاب المناسک باب فی من قدم شیئا قبل شئی فی حجه۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۸۲) فی ابواب الحج باب ما جاء فی من حلق قبل ان یذبح او یذبح قبل ان یرمی۔ و مالک (ص ۴۵۲-۴۵۳) فی کتاب الحج باب جامع الحج۔

یوم النحر میں ادا کیے جانے والے افعال کے اندر ترتیب کا حکم
ذی الحجہ کی دسویں تاریخ یوم النحر میں چار قسم کے افعال ادا کیے جاتے ہیں، سب سے پہلے رمی ہے
پھر قربانی پھر حلق اور پھر طواف زیارت ہے۔

حضرت جابرؓ کی وہ طویل حدیث جس میں آپؐ کے طریقہ رَج کو بیان کیا گیا ہے وہ اسی ترتیب مذکور
کے موافق ہے، چنانچہ یوم النحر میں مناسک کی مذکورہ ترتیب پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن اس ترتیب کی
سفیت اور وجوب میں اختلاف ہے (۲)۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، حسن بصریؒ، طاووسؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عطاءؒ، ابو ثورؒ، داؤدؒ
اور ابن جریر طبریؒ کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے، اس لیے اگر ناسیاً یا جاہلاً اس ترتیب کے خلاف کیا تو
اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا اور اگر عداً اس ترتیب کے خلاف کیا تو اس بارے میں امام احمد سے دو
روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس پر کوئی دم نہیں ہوگا۔ حضرت عطاءؒ اور اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے موافق ہے،
دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہے سعید بن جبیرؒ، جابر بن زیدؒ، قتادہؒ اور ابراہیم نخعیؒ سے بھی اسی
کے موافق مروی ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر خلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے اور اگر خلق کو نحر پر
مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے، لہذا اگر کسی نے اس ترتیب کے
خلاف کیا خواہ عداً ہو یا ناسیاً ہو یا جاہلاً ہو اس پر دم واجب ہے۔

جمہور کا استدلال اسی روایت سے ہے، اسی طرح اس قسم کی جتنی روایات میں ”لا حرج“ کا ذکر
آیا ہے وہ سب جمہور کی دلیل ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ”لا حرج“ کا مطلب صرف اتنا
ہے کہ چونکہ یہ تقدیم اور تاخیر ناواقفیت یا نسیان کی وجہ سے ہوئی ہے، اس لیے اس میں کوئی گناہ نہیں ہے،
وجوب دم کی نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ سائل نے گناہ سمجھتے ہوئے ”لم اشعر“ کہہ کر عذر خواہی کو مقدم کیا،
اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لا حرج“ فرمایا اور یہ اس لیے کہ چونکہ صحابہ کرام کا آپؐ کے ساتھ
حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور لوگوں کو اب تک مناسک حج کی ترتیب کا صحیح علم نہیں ہوا تھا، اس لیے
اس وقت فساد ترتیب کے گناہ کی نفی کی گئی۔

(۲) تفصیل مذاہب کے لیے دیکھیے المنہی: ص ۲۳۰-۲۳۱، ج ۲۔

در اصل یوم النحر میں چار افعال حج ہیں، پہلے ری، پھر نحر، پھر حلق، پھر طواف زیارت، حنیفہ کے نزدیک قارن اور متمتع کے لیے پہلی تین چیزوں کو بالترتیب ادا کرنا واجب ہے، طواف میں ترتیب واجب نہیں، چاہے اس کو مقدم کرے چاہے موخر کرے یا درمیان میں ادا کرے، مفرد کے لیے ذبح اور باقی تین چیزوں میں ترتیب ضروری نہیں چونکہ اس پر قربانی واجب نہیں (۴)۔

حنفیہ کی دلیل ابن عباسؓ کا فتویٰ ہے جو اس حدیث "لا حرج" کے راوی بھی ہیں، انہوں نے ردوب جزاء کا فتویٰ دیا ہے، لہذا "لا حرج" سے کناہ کی نفی مراد ہوگی، اس کا قرینہ یہ بھی ہے کہ جب اس طرح کے سوالات زیادہ ہوتے تو آپؐ نے فرمایا: حرج تو کسی مسلمان کی آبروریزی میں ہے۔ یہاں حرج کناہ کے معنی میں ہے، چونکہ صحابہؓ نے جب آپؐ کا خطبہ سنا تو اپنے افعال کی ترتیب کو اس کے خلاف پایا، اس لیے ان کو کناہ کا اندیشہ ہوا اس خیال کی اصلاح کے لیے آپؐ نے "لا حرج" فرمایا۔

باب خطبة يوم النحر ورمي ايام التشريق والتوديع

الفصل الاول

عن أبي بكرَةَ قَالَ خَطَبَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يَوْمَ النَّحْرِ قَالَ إِنَّ الزَّمَانَ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ السَّنَةُ
أُمْدًا عَشْرَ شُهُورٍ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثٌ مِثْوَابَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْمُحَرَّمُ
وَرَجَبُ الْمُضَرِّ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ وَقَالَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ
حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ فَقَالَ أَلَيْسَ ذَا الْحِجَّةِ قُلْنَا بَلَى قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ
وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ الْبَلَدَةُ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَايُّ

يَوْمَ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ يَوْمَ
الْآنَحَرُّ قُلْنَا بَلَىٰ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ
هَذَا فِي بِلَادِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَبَسُّوا أَلْسِنَتَهُمْ عَنْ أَعْمَالِهِمْ إِلَّا فُلَا
قَرَجَعُوا بَعْدِي ضُلَالًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ الْأَهْلُ بَلَغَتْ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ أَشْهَدُ
فَلْيَبْلُغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ قَرِيبًا مَبْلُغٌ أَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴*)

”حضرت ابوبکرؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں خطبہ دیا۔ آپ نے فرمایا کہ زمانہ گھوم کر اسی حالت پر آگیا جس پر آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے وقت تھا۔ سال بارہ مہینے کا ہے۔ ان میں چار مہینے حرام ہیں تین مہینے ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم تو مسلسل ہیں اور رجب مضر ہے جو جہادی اثاثیہ اور شعبان کے درمیان ہے۔ فرمایا یہ کونسا مہینہ ہے؟ ہم نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں، تو آپ خاموش رہے یہاں تک کہ ہم نے سمجھا کہ آپ اس مہینہ کا کوئی دوسرا نام تجویز کریں گے۔ فرمایا یہ ذی الحجہ نہیں ہے؟ ہم نے کہا کیوں نہیں یہ ذی الحجہ ہی ہے، فرمایا یہ کونسا شہر ہے؟ ہم نے کہا اللہ اور رسول زیادہ جانتے ہیں آپ خاموش رہے ہم سمجھے کہ آپ اس کا کوئی اور نام رکھیں گے، آپ نے فرمایا یہ بلدہ نہیں ہے؟ ہم نے کہا کیوں نہیں یہ بلدہ ہی ہے۔ فرمایا یہ کونسا دن ہے؟ ہم نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں، آپ خاموش رہے یہاں تک کہ ہم نے گمان کیا کہ آپ اس دن کا کوئی دوسرا نام رکھیں گے۔ فرمایا کیا یہ یوم نحر نہیں ہے؟ ہم نے عرض کیا کیوں نہیں یہ یوم نحر ہی ہے۔ پھر آپ نے فرمایا بیشک تمہارے خون، تمہارے مال اور تمہاری آبرو تم پر حرام ہیں جیسے تمہارا یہ دن تمہارے اس شہر میں، تمہارے اس مہینے میں حرام ہے اور تم عنقریب اپنے رب سے ملو گے تو وہ تم سے تمہارے اعمال کے بارے میں پوچھیں گے۔ خبردار تم میرے بعد گمراہ نہ ہو جانا کہ ایک دوسرے کی گردن مارنے لگو۔ خبردار کیا میں نے حق کا پیغام پہنچا دیا؟ صحابہ نے عرض کیا یقیناً آپ نے حق تبلیغ ادا کیا ہے۔ آپ نے فرمایا! اے اللہ گواہ رہ۔ پس چاہیے کہ حاضر و موجود غائب و غیر حاضر تک پہنچائے بسا اوقات بالواسطہ جس کو پیغام پہنچایا جائے وہ بلاواسطہ ملنے والے سے زیادہ یاد رکھنے والا اور سمجھنے والا ہوتا ہے۔“

(۴*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) فی کتاب المناسک، باب الخطبة ایام منی۔ و مسلم (ج ۲ ص ۶۰-۶۱) فی کتاب الفساة باب

تغلیظ تحریم الدماء والأعراض والأموال۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۶۸-۲۶۹) فی کتاب المناسک، باب الأشهر الحرم۔

خطب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر۔
اس حدیث کے پیش نظر حضرات شافعیہ کہتے ہیں کہ ایام النحر کے پہلے دن یعنی دس ذی الحجہ کو خطبہ پڑھنا مستحب ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک دوسرے دن یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو خطبہ پڑھنا مستحب ہے، چنانچہ وہ تمام روایات صحیحہ جن میں دوسرے دن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کا ذکر ہے وہ منسلک حنفیہ کی موید ہیں، لہذا اس حدیث کے بارے میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ خطبہ وعظ و نصیحت کا تھا اصل خطبہ جو معروف ہے آپ نے دوسرے دن ہی ارشاد فرمایا تھا (۵)۔

ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السموات والارض
مطلب یہ ہے کہ جو زمانہ سالوں کی طرف اور سال جو مہینوں کی طرف منقسم ہے یہ انقسام اپنے اس اصلی حساب کی طرف لوٹ آیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کی پیدائش کے وقت مقرر فرمایا تھا؛ اس اصلی حساب کے اعتبار سے تو ہر سال بارہ مہینے اور ہر مہینہ انتیس یا تیس دن کے حساب سے اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا تھا، مگر زمانہ جاہلیت میں کفار اپنی مرضی اور منشاء کے مطابق مہینوں کو مقدم و موخر کر دیا کرتے تھے اور کبھی بارہ کے بجائے تیرہ مہینے کا سال بنالیا کرتے تھے، مثلاً اشہر حرم کا یہ لوگ احترام کرتے تھے تو محرم کے اختتام پر مثلاً یہ فیصلہ کیا گیا کہ صفر میں قتال نہ کیا جائے تو صفر پر محرم کا حکم لگایا جاتا تھا اور محرم کے گزرنے ہوئے مہینے کو کالعدم اور غیر معتبر قرار دیا جاتا تھا، اس طرح گویا سال میں ایک مہینے کا اضافہ بھی ہو جاتا تھا، اور ترتیب بھی بدل جاتی تھی، جب صفر کو محرم قرار دیا گیا ہے تو ربیع الاول کو صفر قرار دیا جاتا تھا ”وہکذا الی الآخر“ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس احمقانہ طرز عمل کو باطل قرار دیتے ہوئے اور سال کے ہر مہینے کو اس کی اصل پر برقرار رکھتے ہوئے فرمایا ”انما النسیئ زیادۃ فی الکفر“ اور جس سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کیا تھا، یہ وہ سال ہے کہ جس میں ذی الحجہ کا مہینہ اپنی جگہ پر پہنچ گیا تھا، اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ان الزمان قد استدار کھیئتہ“ یعنی زمانہ گھوم کر اُسی ہیئت اور ترتیب پر آگیا ہے جو اللہ کی مقرر کی ہوئی ہے، لہذا تم اس کی حفاظت کرو اور حج ہمیشہ اسی وقت میں کرتے رہو اور اہل جاہلیت کی طرح ایک مہینہ کو دوسرے مہینہ سے تبدیل مت کرو۔

لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ زمانہ اسی سال اپنے اصلی ترتیب پر آیا ہے، بلکہ اس سے پہلے ۸ھ میں عتّاب بن اسید کو مکہ کا امیر اور ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحج بنا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے روانہ کیا تھا تو اس وقت بھی یہی صحیح ترتیب مانی جائے گی، ورنہ تو ان سالوں میں جتنے مسلمانوں نے حج کیے تھے اس کا غیر معتبر ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ حج صرف ذی الحجہ میں معتبر ہے (۶)۔

السنة اثنا عشر شهراً

یہ جملہ مستأنف ہے جو ماقبل جملہ کا بیان اور اس کی وضاحت ہے (۷)۔

منها أربعة حرم

اشتر حرام چار ہیں جیسا کہ حدیث میں ان کی وضاحت مذکور ہے، ذی القعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب اور ان میں قتل و قتال کو ممنوع قرار دیا گیا ہے لقولہ تعالیٰ "فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ" چنانچہ حضرت عطاء بن ابی رباح کے نزدیک اب بھی ان مہینوں میں قتال حرام ہے، لیکن جمہور کے نزدیک ان مہینوں میں حرمت قتال منسوخ ہے، اور ان کے نزدیک مذکورہ بالا آیت میں ظلم سے مراد ارتکاب معاصی ہے، یعنی جس طرح حرم میں اور حالت احرام میں گناہ کرنا بہت ہی بُرا ہے، اسی طرح ان مہینوں میں بھی ارتکاب معاصی اچھ اور اشنع ہے اور جمہور کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے: "انہ صلی اللہ علیہ وسلم حاصر الطائف وغزا ہوازن بحنین فی شوال وذی القعدة" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شوال اور ذی قعدہ کے مہینوں میں طائف کا محاصرہ کیا اور قبیلہ ہوازن کے ساتھ غزوہ کیا، یہ بھی اشتر حرام میں حرمت قتال کے نسخ پر دلالت کرتا ہے (۸)۔

رجب مضر

"مضر" عمر کے وزن پر غیر منصرف ہے اور یہ عرب کے ایک بڑے قبیلہ کا نام ہے، چونکہ اس قبیلہ کے لوگ بنسبت عرب کے دوسرے قبائل کے رجب کی بہت زیادہ تعظیم اور احترام کرتے تھے، نیز رجب کے استحلال کے سلسلے میں کبھی انھوں نے دوسرے قبائل کے ساتھ موافقت نہیں کی، اس لیے رجب کی

(۶) دیکھیہ مرقات: ص ۳۶۵-۳۶۶ ج ۵۔

(۷) دیکھیہ شرح الطیبی: ص ۳۱۶ ج ۵۔

(۸) دیکھیہ تفسیر بیضاوی مع حاشیۃ الشیخ زادہ: ص ۳۳۲ ج ۲۔

امانت اس قبیلہ کی طرف کی جالی ہے (۹)۔



﴿ وعن ابن عمر قال استأذن العباس بن عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبیت بمكة ليالي منى من أجل سفائتہ فأذن له متفق عليه (۹*) ﴾
 ”حضرت عباسؓ نے منی کی راتوں میں حجاج کو زمزم پلانے کے لیے مکہ میں رات گزارنے کی اجازت
 پائی تو آپؐ نے انہیں اجازت دیدی۔“

منی میں رات گزارنا

جو راتیں منی میں گزاری جاتی ہیں یعنی گیارہویں بارہویں اور تیرہویں تا پانچویں کی راتیں ، ان راتوں
 کو منی کے اندر گزارنے کے متعلق اختلاف ہے ، چنانچہ جمہور کے نزدیک بیت منی (منی میں رات گزارنا)
 واجب ہے ، جبکہ حنفیہ کے ہاں بیت منی مسنون ہے ، امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا بھی ایک قول اسی
 کے مطابق ہے۔ (۱۰)

حدیث مذکور کو فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے لیے مستدل قرار دیا ہے۔

جمہور کے ہاں وجہ استدلال اس طرح ہے کہ اگر بیت منی واجب نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ مکہ میں
 رات گزارنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب نہ کرتے ، جب انہوں نے اجازت
 طلب کی تو معلوم ہوا کہ بیت منی واجب ہے ورنہ ترک سنت کے لیے طلب اذن کی ضرورت نہیں ہے۔
 اور حنفیہ کی وجہ استدلال اس حدیث سے یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عباسؓ
 کو مکہ میں رات گزارنے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیت منی واجب نہیں ہے ، کیونکہ اگر

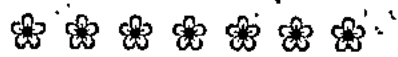
(۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۶۶، ج ۵۔

(۱۰) الحدیث اخر جمالبخاری (ج ۱ ص ۲۳۵) فی کتاب المناسک باب هل بیت اصحاب السقایۃ او غیرہم بمكة لیالی منی۔ و مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) فی کتاب الحج باب وجوب المبيت بمى لیالی ایام الشریق والترخیص فی ترکہ لاهل السقایۃ۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب المناسک باب من بیت بمكة لیالی منی۔ و ابن ماجہ (ص ۲۲۰) فی ابواب المناسک باب البیتۃ بمكة لیالی منی۔ و الدارمی (ج ۲ ص ۱۰۲) فی کتاب المناسک باب فیمن بیت بمكة لیالی منی من علة۔
 (۱۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۳۶، ج ۳۔

بیتِ منی واجب ہوتی تو آپؐ ہرگز اجازت نہ دیتے، جب اجازت دے دی تو معلوم ہوا کہ بیتِ منی مسنون ہے، واجب نہیں ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے جمہور کے استدلال کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلبِ اذن وجوب کی دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک مخالفتِ سنت ایک خطرناک امر تھا، خصوصاً اس جیسے مقام میں جہاں پر ترکِ سنت کی وجہ سے آپؐ کی محبت سے محروم ہونا پڑے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ترکِ سنت میں اساءت ہے تو یہاں پر طلبِ اذن اس اساءت کے اسقاط کے لیے تھی، لہذا اس سے بیتِ منی کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں (۱۱) کہ بیتِ منی مناسکِ حج اور حج کے افعالِ مقصودہ میں سے نہیں ہے، بلکہ رمی کی سہولت کے پیشِ نظر سے اختیار کیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے منی کے علاوہ کسی اور جگہ رات گزاری اور پھر رمی کے لیے حاضر ہوا تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، لیکن منی کے علاوہ کہیں اور رات گزارنا مکروہ ضرور ہے، اس لیے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی متابعت کا ترک لازم آتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بیتِ منی کے ترک پر لوگوں کو سزا دیتے تھے۔



﴿وَعَنْ النَّسِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْإِشَاءَ ثُمَّ رَفَدَ رَفْدَةً بِالْمَحْصَبِ ثُمَّ رَكِبَ إِلَى الْبَيْتِ فَطَافَ بِهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۱*)﴾

”حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر، عصر، مغرب اور عشاءِ محصب میں ادا کی، تھوڑی دیر سونے پھر سوار ہو کر بیت اللہ تشریف لے گئے اور اس کا طواف کیا۔“

المحصب

محصب، بطح، بطحاء اور خیف بنی کنانہ یہ سب ایک جگہ کے نام ہیں (۱۲) یہ جگہ جنتِ المعلیٰ کے

(۱۱) دیکھیے ہدایہ مع الشرح فتح القدیر: ص ۳۹۵، ج ۲۔

(۱۱۹) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۶) فی کتاب المناسک، باب طواف الوداع۔

(۱۲) دیکھیے أشعة اللمعات: ص ۳۶۵، ج ۲۔

زیب واقع ہے، لہذا محصب اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں حصباء یعنی سنگریزے زیادہ ہوں، اور ابیح اس چوڑی نالی کو کہتے ہیں جس میں کنکریاں بچھی ہوئی ہوں۔

محصب میں ٹھہرنے کا حکم

پھر نزول بالمحصب کے بارے میں اختلاف ہے (۱۲) چنانچہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ محصب میں ٹھہرنا مسنون ہے اور یہ افعال حج کا تتمہ ہے، ابن عمرؓ کا یہی قول ہے، ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے، جس میں آپؐ نے فرمایا ”انا نازلون غدا ان شاء اللہ بخیف بنی کنانہ“ اس کا سبب یہ تھا کہ قریش نے اسی جگہ خیف بنی کنانہ میں باہم عہد کیا تھا اور یہ قسم کھائی تھی کہ ہم بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب سے مکمل مقاطعہ کریں گے، یعنی ان سے میل جول، نکاح، خرید و فروخت اس وقت تک چھوڑے رہیں گے جب تک یہ لوگ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمارے حوالہ نہ کریں، تو آپؐ نے چاہا کہ اسی جگہ شعائر اسلام کا اظہار کیا جائے جہاں پر مشرکین مکہ نے اس سے قبل شعائر کفر کا اظہار کیا تھا، تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس نعمت عظمیٰ کا شکر ادا کریں۔

نیز طبرانی نے اوسط میں حضرت عمرؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے ”عن عمر بن الخطاب قال: ”من السنة النزول في الابطح“ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: اسح یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابطح میں اس مقصد کے لیے نزول فرمایا تھا تاکہ مشرکین کو یہ دکھائیں کہ جس جگہ انھوں نے مقاطعہ کر کے اپنی برتری کا اظہار کیا تھا آج وہی جگہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے آپؐ کے زیر تسلط ہے، لہذا اس جگہ ٹھہرنا مسنون ہے اور اس کا مسنون ہونا اسی طرح ہے جیسے طواف میں رمل کا سنت ہونا ہے۔

اس کے برخلاف بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ نزول بالمحصب سنت نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں نزول استراحت کے لیے اور محض اتفاقی طور پر ہوا تھا جس کی صورت یہ ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابورافع نے جو آپؐ کے سامان کے محافظ تھے اپنی طرف سے آپؐ کا خیمہ وہاں نصب کیا تھا، اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم نہیں تھا۔

حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”التحصيب ليس بشئ انما هو منزل نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔

نیز حضرت عائشہؓ کا قول بھی اسی کے موافق ہے، چنانچہ صحیحین کی یہ روایت ہے: عن عائشة قالت،

”نزول الابطح لیس بسنة انما نزلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانه کان اسیح لخرج وجہ اذا خرج“۔

لیکن اس بارے میں راجح اور افضل یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نزول بالمحصب ثابت ہے اگرچہ وہ علی سبیل النسک والتعبد نہ ہو، لیکن اتباعاً بفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نزول احسن اور افضل ہوگا، چنانچہ آپ کے بعد خلفاء راشدین کا بھی اس پر عمل رہا ہے۔ اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے قول کا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نزول بالمحصب کے ترک سے دم وغیرہ لازم نہیں آئے گا۔

چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں ابن عمرؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے ”عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمحصب ثم یدخل من اللیل فیطوف بالبیئت“ قال: محمد هذا الحسن ومن ترک النزول بالمحصب فلا شیء علیہ، وهو قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔“



﴿وَعَنْ * ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّاسُ يَنْصَرِفُونَ فِي كُلِّ وَجْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَنْفِرَنَّ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ إِلَّا أَنَّهُ خَفِيفٌ عَنِ الْحَائِضِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۳*)﴾

”حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ (حج کے بعد) لوگ ہر طرف واپس جا رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ ہرگز تم میں سے کوئی واپس نہ جائے یہاں تک کہ اس کی آخری ملاقات بیت اللہ سے ہو مگر حائضہ عورت کے لیے رعایت دی گئی ہے۔“

طواف وداع

افعال حج سے فراغت کے بعد اور مکہ سے روانہ ہوتے وقت جو طواف کیا جاتا ہے اسے طواف وداع اور طواف صدر کہتے ہیں، اگرچہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس طواف کے بعد جتنے دن چاہے مکہ میں رہے

(۱۳*) الحدیث اخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۶) فی کتاب المناسک، باب طواف الوداع۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۲۴) فی کتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسبقوطہ عن الحائض۔ وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۴۳) فی کتاب المناسک، باب الوداع۔ وابن ماجہ (ص ۲۲۰) فی ابواب المناسک، باب طواف الوداع۔ والدارمی (ج ۲ ص ۹۹) فی کتاب المناسک، باب فی طواف الوداع۔

لیکن افضل یہی ہے کہ یہ طواف اس وقت کیا جائے جب مکہ سے لکھنے کا ارادہ کرے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دن کے کسی حصہ میں طواف صدر کر لیا اور پھر عشاء تک مکہ میں مقیم رہا تو اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ دوسرا طواف کرے تاکہ اس کی روانگی اور طواف میں کوئی حائل باقی نہ رہے (۱۴) حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے قول صحیح میں طواف صدر واجب ہے، جبکہ مالکیہ کے ہاں مسنون ہے، فرضیت کا کوئی قائل نہیں ہے (۱۵)، طواف صدر کے وجوب کے سلسلے میں یہ روایت ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے۔

البتہ حائضہ بالاتفاق مستثنیٰ ہے، لیکن یہ طواف صرف آناتی پر واجب ہے، اہل مکہ پر یہ طواف واجب نہیں ہے، نہ اس شخص پر واجب ہے جو میقات کے اندر رہتا ہو، اور نہ اس شخص پر واجب ہے جو مکہ میں آکر رہنے لگا ہو اور پھر چلے جانے کا ارادہ رکھتا ہو، اسی طرح وہ شخص جس کا حج فوت ہو گیا ہو اس پر بھی یہ طواف واجب نہیں ہے اور نہ ہی عمرہ کرنے والے پر یہ طواف واجب ہے (۱۶) نیز اس طواف میں نہ تو رمل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے بعد سعی ہے (۱۷)۔



❁ وعن عائشة قالت حاضت صفيّة ليلة النفر فقالت ما أراي إلا حابستكم ذل النبي صلى الله عليه وسلم عقرى حافى أطافت يوم النحر قيل نعم قال فأنفري متفق عليه (۱۷)

(۱۴) دیکھیے مرفعات: ص ۳۶۱-۳۶۲، ج ۵۔

(۱۵) دیکھیے اشعة اللمعات: ص ۳۶۶، ج ۲۔

(۱۶) دیکھیے مرفعات: ص ۳۶۲، ج ۵۔

(۱۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۳۸، ج ۳۔

(۱۷) الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۳۶) في كتاب المناسك، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت و (ص ۲۳۸) باب الإذلاح من المحصب - ومسلم (ج ۱ ص ۳۲۶) في كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض - والسنن (ج ۱ ص ۶۸-۶۹) - في كتاب بدر الحيض والاستحاضة - باب المرأة تحيض بعد الإفاضة - وإبو داود (ج ۱ ص ۲۶۳) في كتاب المناسك، باب الحائض نحر بعد الإفاضة - والترمذي (ج ۱ ص ۱۸۸) في أبواب الحج، باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة - وابن ماجة (ص ۲۲۰) في أبواب المناسك، باب الحائض نحر قبل أن تودع - ومالك (ص ۳۳۲) في كتاب الحج، باب إفاضة الحائض - والدارمي (ج ۲ ص ۹۳) في كتاب المناسك، باب المرأة تحيض بعد الزبابة - واحمد (ج ۶ ص ۲۸) -

”حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کو واپسی کی رات میں حیض شروع ہو گیا تو انہوں نے کہا میں اپنے بارے میں نہیں سمجھتی مگر یہ کہ تم سب کو روکنے کا سبب بنوں گی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (حیض کی اطلاع پاکر) فرمایا کہ اللہ اس کو ہلاک کرے اور اس کے حلق کو زخمی کرے کیا اس نے یوم نحر میں طواف (زیارت) کیا ہے؟ تو آپ کو بتایا گیا کہ جی وہ تو کر لیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ پھر چلیں۔“

حاضت صفیہؓ لیلۃ النفر

حضرت صفیہؓ نے یہ گمان کیا کہ جس طرح طواف زیارت کو عذر کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا اسی طرح طواف وداع بھی عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، اس لیے انہوں نے کہا کہ جب تک میں پاک نہ ہو جاؤں اور طواف نہ کر لوں اس وقت تک سب کو ٹھہرنا پڑے گا، اور آپؐ یہ سمجھے کہ انہوں نے طواف زیارت نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے رکتا پڑے گا، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ”عقری حلقی“ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں (۱۸) کہ یہ دونوں لفظ الف مقصورہ کے ساتھ بروزن فعلی مروی ہیں، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ عقرأ اور حلقأ ثنویں کے ساتھ ہیں، اور یہ مفعول مطلق ہیں فعل محذوف کے لیے، تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”عقرها الله عقرأ وحلقها الله حلقأ“ ”عقرأ“ کے معنی قتل کر دینے اور مار دینے کے ہیں اور ”حلقأ“ کے معنی حلق کو زخمی کر دینے کے ہیں، معنی اگرچہ بددعا کے ہیں لیکن عرب کی عادت کے موافق یہ کلمہ بطور شفقت بولا جاتا ہے۔

بہر حال جب آپؐ کو تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ حضرت صفیہؓ نے یہ بات طواف زیارت کے متعلق نہیں کہی ہے، بلکہ طواف وداع کے بارے میں کہی ہے تو آپؐ نے فرمایا کہ طواف وداع کے بغیر مدینہ روانہ ہو جاؤ، کیونکہ عذر کی وجہ سے طواف وداع کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔



الفصل الثانی

﴿وَعَنْ أَبِي الْبَدَاحِ بْنِ عَاصِمٍ - بْنِ عَدِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِرِجَالِهِ الْأَبْلَ فِي الْبَيْتُوتَةِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمَ النَّحْرِ ثُمَّ يَجْمَعُوا رَمِيَّ يَوْمَيْنِ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ فَيَرْمُوهُ فِي أَحَدِهِمَا رَوَاهُ مَالِكٌ وَالْتِرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ الْتِرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ (۱۸*)﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کے چرانے والوں کو منی میں رات گزارنے کے سلسلے میں رخصت و رعایت عطا فرمائی وہ یوم نحر کی رمی کر لیں پھر یوم نحر کے بعد دو دن کی رمی ایک دن میں کر لیں۔“
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو یہ اجازت عطا فرمائی تھی کہ وہ ایام تشریق کی راتوں میں منی میں نہ رہیں، کیونکہ وہ اپنے جانوروں کی حفاظت اور ان کے چرانے میں مشغول رہتے ہیں۔ یہ اجازت دینا بھی اس امر پر دال ہے کہ منی میں رات گزارنا سنت ہے واجب نہیں۔
حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں یوم حادی عشر کی رمی یوم ثانی عشر کے لیے موخر کی جاسکتی ہے، لیکن یوم ثانی عشر کی رمی یوم حادی عشر میں مقدم نہیں کی جائے گی، عذر کی وجہ سے تاخیر کی اجازت ہے، تقدیم کی نہیں (۱۹)۔

باب ما یجتنبہ المحرم

الفصل الاول

﴿عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْهُ وَسَلَّمَ مَا يَنْبِئُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ فَقَالَ لَا تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا

(۱۸*) الحديث أخرجه السانئ (ج ۲ ص ۳۹) في كتاب المناسك، باب رمي الرعاة - وأبو داود (ج ۱ ص ۲۶۱) في كتاب المناسك، باب رمي الجمار - والترمذي (ج ۱ ص ۱۹۰) في أبواب الحج، باب ما جاء في الرخصة للرعاة أن يرموا يومًا ويدعوا يومًا - وابن ماجه (ص ۲۱۸) في أبواب المناسك، باب تأخير رمي الجمار من عذر - ومالك (ص ۲۳۵) في كتاب الحج، باب الرخصة في رمي الجمار -
(۱۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۶۶، ح ۵۔

الْبَرَائِيسَ وَلَا الْخِفَافَ إِلَّا أَحَدٌ لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَيَلْبَسُ خُفَّيْنِ وَلَيَقْطَعُ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ
وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلَا دَرَسٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَزَادَ الْبُخَارِيُّ فِي
رَوَايَةٍ وَلَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ وَلَا تَلْبَسُ الْقَفَازِينَ (۱۹*)

”ایک صحابی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا محرم کون سے کپڑے پہنے تو آپ نے فرمایا کہ نہ قمیصیں پہنو نہ عمامے، نہ پاجامے، نہ ٹوپی والے کوٹ، نہ موزے الایہ کہ کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ موزے پہنے اور ان کو وسط قدم کی ہڈی کے نیچے لے کاٹ دے اور نہ وہ کپڑا پہنو جو زعفران یا درس سے رنگا گیا ہو۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مایلبس کے بارے میں سوال کیا گیا تھا لیکن آپ نے مایلبس سے جواب دیا، علامہ نوویؒ نے علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس میں کلام کی جزالت اور عمدگی ہے، اس لیے کہ مایلبس جو جائز ہے اس کا شمار مشکل ہے اور مایلبس کا شمار آسان ہے اس لیے اس کو بیان فرمایا، اور بیناوی نے فرمایا کہ سوال تو مایلبس کے متعلق کیا گیا لیکن جواب میں مفہوم مخالف کو ملحوظ رکھتے ہوئے دلالت التزامی کے ذریعہ ماہجوز کو بتانے کے لیے مایلبس کو اس لیے اختیار کیا گیا کہ اس میں اختصار بھی ہے اور احاطہ بھی (۲۰)

وہ چیزیں جن کا پہنا محرم کے لیے ممنوع ہے

محرم کے لیے ملے ہوئے کپڑے پہننے کی اجازت نہیں ہے، اسی لیے قمیص، سراویل اور برنس کا استعمال ممنوع ہے۔

برنس اس کوٹ کو کہتے ہیں جس کی ٹوپی ساتھ ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے۔

(۱۹*) الحدیث احرارہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۸) فی کتاب المناسک 'باب ما ینبی من الطیب للمحرم و المحرمۃ' و 'باب لبس الخفین للمحرم اذا لم یجد النعلین و (ج ۲ ص ۸۶۳) فی کتاب اللباس 'باب البرانس - و مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲ - ۳۶۳) فی کتاب الحج 'باب ما یباح للمحرم بحج او عمرۃ لہ و ما لا یباح - و النسائی (ج ۲ ص ۸) فی کتاب مناسک الحج 'باب النہی عن لبس القمیص للمحرم - و 'باب النہی عن لبس السراویل فی الاحرام' و 'باب النہی عن ان تنقب المرأة المحرام' و 'باب النہی عن لبس البرانس فی الاحرام - و ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۵۳) فی کتاب المناسک 'باب ما یلبس المحرم - و الترمذی (ج ۱ ص ۱۶۱) فی ابواب الحج 'باب ما حاء فی ما لا یجوز للمحرم لہ - و ابن ماجہ (ص ۲۱۰) فی ابواب المناسک 'باب ما یلبس المحرم من الثیاب - و مالک (ص ۲۳۰ - ۲۳۱) فی کتاب الحج 'باب ما ینبی عنہ من لبس الثیاب فی الاحرام - و الدارمی (ج ۲ ص ۳۹) فی کتاب المناسک 'باب ما یلبس المحرم من الثیاب - (۲۰) ویکھی عمدۃ القاری ص ۱۶۱ ج ۹۔

لیکن یہ حکم رجال کے لیے ہے ، نساء کو ملے ہوئے کپڑے پہننے کی اجازت ہے ، پھر چونکہ احرام جل فی الاراس ہوتا ہے ، اس لیے اس کو کشف راس کرنا ضروری ہے اور احرام مراۃ فی الوجہ ہوتا ہے تو اس کو کشف وجہ کرنا ضروری ہے ، نقاب کو عورت اس طرح استعمال کرے کہ وہ چہرے کے ساتھ متصل نہ ہو۔ اگر نعلین نہ ہوں تو حنابلہ کے یہاں خفین بلا قطع من اسفل الکعبین استعمال کیے جاسکتے ہیں ، جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں قطع من اسفل الکعبین ضروری ہے (۲۱) حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے۔

البتہ حنفیہ کے ہاں کعب سے وسط قدم مراد ہے (۲۲) اور یہی احوط ہے ، جبکہ شافعیہ کے نزدیک کعب سے مراد وہ ہڈی ہے جو طرف قدم میں ابھری ہوئی ہوتی ہے جسے ٹخنہ کہتے ہیں۔

اور اگر ازار نہ ہو تو سراویل پہننا بالاتفاق جائز ہے ، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سراویل کو پھانڈ کر اگر ازار کی طرح بنانا ممکن ہے تو پھر ازار کی طرح بنا کر پہنے ، لیکن اگر شق نہیں کر سکتا یا شق کر سکتا ہے لیکن نہیں کیا تو عذر کی وجہ سے پہننا تو جائز ہے ، لیکن خفین اور سراویل دونوں کے پہننے میں دم واجب ہوگا۔ جب کہ خفین کو قطع نہ کیا ہو اور سراویل کو ازار کی طرح نہ بنایا ہو۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں بغیر شق کے پہننا جائز ہے اور اس کے پہننے سے دم بھی واجب نہیں ہوگا ، یہ حضرات شق سراویل کو اضاعت مال کہتے ہیں۔

لیکن اس کو اضاعت مال کہنا درست نہیں ہے ، اس لیے کہ خود امام شافعیؒ لبس خفین کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو اس کے لیے خفین کا بعینہ پہننا جائز نہیں ہے بلکہ ان کو کعبین سے نیچے کاٹنا ضروری ہے ، تو جس طرح قطع خفین اضاعت مال نہیں ہے اسی طرح شق سراویل بھی اضاعت مال نہیں۔



(۲۱) بحیثیہ برقات: ص ۳۶۶-۳۶۸ ح ۵۔

(۲۲) قال العیسیٰ فی المعمدة ص ۱۶۲ ح ۹ "و قال بعضهم و قال محمد بن الحسن و من تبعه من الحنفیة الکعب ہما هو العظم الذی ہو فی وسط القدم عند مفصل الشراک و قبل ان ذلک لا یعرف عند اهل اللغة" (قلت) الذی قال لا یعرف عند اهل اللغة هو اس بطلان الذی قالہ حولاً یعرف و کیف بالامام محمد بن الحسن امام فی اللغة و العربیة فمن اراد تحقیق صدق هذا فلیطرق فی مصنفہ الذی وضعہ علی ارضاع بعضہ عن العحول من الامم و الاساطیر و من المحققین و هو الذی سماہ الجامع الکبیر و الذی قالہ هو الذی اختارہ الابصعی قالہ الامام فخر الدین انتہی۔

« وعن عثمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا بخطب رواه مسلم (۲۲*) »

”محرم نہ اپنا نکاح کرے نہ دوسرے کا اور نہ نکاح کا پیغام دے۔“

حالت احرام میں نکاح اور انکاح کا حکم

محرم کے لیے جماع اور دوائی جماع بالاتفاق حرام ہیں اور خطبہ نکاح بالاتفاق حلال ہے، نکاح اور انکاح میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ ناجائز کہتے ہیں اور ان کے ہاں نکاح بحالت احرام باطل ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک نکاح اور انکاح دونوں جائز ہیں (۲۲) حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے جو اسی باب کی فصل اول کی روایت ہے: عن ابن عباس، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم۔“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو حضرت عثمانؓ کی اسی روایت سے ہے: ”لا ینکح المحرم ولا ینکح“ نیز انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں حضرت میمونہؓ کی روایت ”تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن حلالان بسرف“ (۲۳) اور ابو رافعؓ کی روایت ”تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو حلال وبنی بہا وهو حلال وکنت انا الرسول فیما بینہما“ (۲۵) اور حضرت یزید بن اعمؓ کی روایت ”تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو حلال“ (۲۶) کو پیش کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت میمونہؓ کی ذات سے یہ واقعہ متعلق ہے، ابو رافعؓ جو آپؐ کے آزاد کردہ غلام تھے وہ درمیان میں قاصد تھے اور یزید بن اعمؓ حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں، ان خصوصیات کی وجہ سے ابن عباسؓ کی روایت

(۲۲۸) الحدیث اخذہ مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) فی کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبۃ۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۶) فی کتاب مناسک الحج، باب النہی عن ذلک۔ وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۵۵) فی کتاب المناسک، باب المحرم یتزوج۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۱) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المحرم۔ ومالک (ص ۳۶۰-۳۶۱) فی کتاب الحج، باب نکاح المحرم۔

(۲۳) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۱۹۵، ج ۱۰۔

(۲۴) سنن ابی داؤد: ص ۲۵۵، ج ۱۔

(۲۵) سنن ترمذی: ص ۱۶۲، ج ۱۔

(۲۶) ترمذی: ص ۱۶۲، ج ۱۔

کے مقابلہ میں ان حضرات کی روایت کو ترجیح ہوگی، لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے نکاح کرنا حلال ہونے کی حالت میں مانا جائے گا، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت ”لاینکح المحرم ولا ینکح“ کے ساتھ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی تقارض نہ ہوگا، برخلاف ابن عباسؓ کی روایت کے کہ اس سے حضرت عثمانؓ کی روایت کا تقارض لازم آ رہا ہے، اس لیے حضرت عثمانؓ کی روایت میں جو نہی ہے وہ برقرار رہے گی۔ چونکہ محرم کو بیچ پر ترجیح ہوتی ہے اور ابن عباسؓ کی روایت کو یا تو مرجوح ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا یا پھر اس میں تاویل کی جائے گی، تاویل یہ ہے کہ ”تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونہ و هو حلال و ظهر امر تزویجھا و هو محرم“۔

حضرات حنفیہ اپنے مذہب کی وجوہ ترجیح متعدد بیان کرتے ہیں:

① حضرت ابن عباسؓ کی روایت بالاتفاق اصح مافی الباب ہے، چنانچہ ائمہ ستہ نے اس کی تخریج کی ہے، بلکہ تمام محدثین اس کی تخریج اور تصحیح پر متفق ہیں (۲۷) جبکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ نے حضرت میمونہؓ، ابورافعؓ اور یزید بن اسلمؓ سے کسی ایک کی روایت کی بھی تخریج نہیں کی، اس لیے حدیث ابن عباسؓ راجح ہوگی، اور تزوج بحالت احرام جائز ہوگا۔

② حدیث ابن عباسؓ کے مطابق امام طحاویؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ”تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و هو محرم“ (۲۸) نقل کی ہے، ایسے ہی حضرت عائشہؓ کی روایت طحاویؒ میں ہے: ”تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض نساء و هو محرم“ (۲۹) یہاں بعض نساء سے حضرت میمونہؓ ہی مراد ہو سکتی ہیں چونکہ ان کے علاوہ کسی کے نکاح کا بحالت احرام ہونا مقول نہیں۔ لہذا یہ کہا جائے گا کہ یہ تینوں صحابی تفقہ میں ان تینوں سے ممتاز ہیں، حضرت عائشہؓ حضرت میمونہؓ سے ممتاز ہیں، ابن عباسؓ یزید بن اسلمؓ سے ممتاز ہیں اور ابوہریرہؓ ابو رافعؓ سے ممتاز ہیں، اس لیے تفقہ رواۃ کی بنا پر حضرت عائشہؓ ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ کی روایات کو ترجیح دی جائے گی اور کہا جائے گا کہ تزوج فی حالت الاحرام جائز ہے۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت مثبت زیادت ہے چونکہ حضرت میمونہؓ اور ابورافعؓ کی روایات سے حلال ہونے کی حالت میں تزوج معلوم ہوتا ہے اور وہ سب کو معلوم ہے کہ جائز ہے، لیکن ابن عباسؓ کی روایت سے تزوج فی حالت الاحرام کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور احرام حالت طارئہ ہے، جس میں تزوج کا جواز ہر ایک کو معلوم نہیں، اس لیے یہ مثبت زیادت ہوگی، اور اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

(۲۷) دیکھیے معارف السنن: ج ۶ ص ۱۱۶-۱۱۷۔

(۲۸) شرح معانی الآثار: ج ۱ ص ۳۶۵ کتاب تنکح الحج باب نکاح المحرم۔

(۲۹) حوالہ بار۔

⑤ امام ثعالبی رحمہ اللہ نے قیاس بیان کیا ہے، کہ محرم کے لیے خوشبو کا خریدنا جائز استعمال ناجائز، سراویل اور قمیص کا خریدنا جائز، استعمال ناجائز، جاریہ کا خریدنا جائز، لیکن اس کے ساتھ جماع ناجائز، تو معلوم ہوا کہ عقود کا جواز احرام کی وجہ سے ختم نہیں ہو جاتا، لہذا عقد نکاح بھی جائز ہوگا، اور وطی ناجائز ہوگی، بالخصوص شافعیہ تو عقد نکاح کو عقد مالی کہتے ہیں لہذا اس کو ضرور جائز ہونا چاہیے۔ (۲۰)

حدیث عثمانؓ کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”لاینکح ولا ینکح“ بیان حرمت کے لیے نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد خلافِ اولیٰ ہونا ہے، جیسا کہ بالاتفاق اسی حدیث کے تیسرے جزء ”ولا ینکح“ کے متعلق کما گیا ہے (۲۱)، رہا یہ سوال کہ اس واقعہ کا تعلق حضرت میمونہؓ سے ہے، ابو رافعؓ درمیان میں قاصد ہیں اور یزید بن اعمؓ میمونہؓ کے بھانجے ہیں تو ان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ حضرت میمونہؓ کی بہن ام الفضلؓ کے بیٹے ہیں، اور حضرت میمونہؓ نے ام الفضلؓ کے شوہر حضرت عباسؓ کو اپنا وکیل مقرر کر دیا تھا، اس لیے عین ممکن ہے کہ حضرت عباسؓ نے پہلے سے سرف پہنچ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت میمونہؓ سے نکاح کر دیا ہو اور حضرت میمونہؓ کو بھی نکاح کے وقت کا صحیح علم نہ ہوا ہو، اور ابن عباسؓ چونکہ حضرت عباسؓ کے گھر میں رستے تھے اور حضرت عباسؓ معاملہ کو طے کرنے والے تھے، اس لیے حضرت ابن عباسؓ کو صحیح صورت کا علم ہو گیا، اور حضرت میمونہؓ کو اس وقت علم ہوا ہو جب آپؐ مکہ پہنچ گئے اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلال ہوئے (۲۲) رہے ابو رافعؓ تو وہ ابتداءً تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد تھے اور پیغام نکاح انھوں نے حضرت میمونہؓ تک پہنچایا باقی وہ اخیر تک قاصد نہیں رہے، اور یزید بن اعمؓ کی طرح ابن عباسؓ بھی حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں، اس لیے ان کی روایت کے لیے ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں ترجیح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، خصوصاً ضبط اور اتقان میں جو مقام حضرت ابن عباسؓ کو حاصل ہے وہ یزید بن اعمؓ کو حاصل نہیں۔

امام ترمذی نے ائمہ ثلاثہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں جو تاویل ذکر کی ہے ”تزوجھا حلالاً و ظہر امر تزویجھا و هو محرم“ (۲۳) یہ اس لیے ناقابل قبول ہے کہ اہل سیر اور محدثین نے نقل کیا ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونہ بـسـرف، و بنی بھا بـسـرف و توفیت بـسـرف و دفنت بـسـرف“ جب نکاح سرف میں ہے تو دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مکہ جاتے وقت یہ نکاح ہوا تب تو

(۲۰) دیکھیے شرح معانی الآثار: ص ۵۱۳ ج ۱۔

(۲۱) دیکھیے معارف السنن: ص ۱۱۳ ج ۶۔

(۲۲) دیکھیے معارف السنن: ص ۱۲۱-۱۲۲ ج ۶۔

(۲۳) جامع ترمذی: ص ۱۶۶ ج ۱۔

یقیناً آپؐ محرم تھے، اس لیے کہ سرف داخل میقات ہے اور تجاوز عن المیقات بغیر احرام ناجائز ہے، تو اس صورت میں حنفیہ کی تائید ہوگی، اور ”تزوجہا وهو حلال“ کے معنی ”تزوجہا محرماً وظهر امر تزویجہا وهو حلال“ ہوں گے۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سرف میں نکاح مکہ سے واپسی پر ہوا ہو، تو اس صورت میں محرم ہونے کا کوئی سوال نہیں، یقیناً آپؐ واپسی میں سرف پہنچنے پر حلال تھے، لہذا ”تزوجہا حلالاً“ تو ٹھیک ہوگا مگر ”ظہر امر تزویجہا وهو محرم“ کسی طرح درست نہیں ہو سکتا، چونکہ سرف کے بعد آپؐ مدینہ آئے ہیں اور مدینہ آنے کے لیے احرام نہیں ہے تو ”ظہر امر تزویجہا وهو محرم“ کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے ”تزوجہا وهو محرم فی طریقہ الی مکة بسرف وظهر امر تزویجہا بعد الفراغ عن العمرة بمكة وهو حلال“ کے معنی ہیں، اور اس سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا جواب دیتے ہوئے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ ”وہو محرم“ کے معنی داخل حرم کے ہیں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جب حضرت میمونہؓ سے نکاح ہوا تو آپؐ حرم کے اندر تھے۔ لیکن آپؐ حلال تھے۔ اور اس پر انھوں نے بطور استدلال یہ شعر پیش کیا ہے:

قتلوا ابن عفان الخلیفہ محرماً

ودعا فلم ارمله مخذ ولا

یہاں پر ظاہر ہے ”محرماً“ کے معنی احرام حج سے کرنا صحیح نہیں ہے چونکہ حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی ہے، اس لیے کہا جائے گا محرماً کے معنی داخل حرم کے ہیں اور حرم سے مراد حرم مدینہ ہے۔ لیکن ان کی یہ تاویل صحیح نہیں ہے ایک تو اس لیے کہ ”محرماً“ کے یہ معنی (داخل حرم) اس مادہ میں اہل لغت سے ثابت نہیں ہیں، اور پھر محرم کے معنی کو صرف اس معنی میں منحصر کرنا بھی درست نہیں۔ کیونکہ محرم کے ایک معنی محقون الدم اور ذو حرمت کے بھی ہیں۔ اور مذکورہ بالا شعر میں ”محرماً“ کے یہی محقون الدم اور ذو حرمت والے معنی مراد ہیں۔ چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ہارون الرشید کے پاس اصمعی اور کسائی کا اجتماع ہوا تو ہارون الرشید نے اصمعی سے اسی شعر ”قتلوا ابن عفان الخلیفہ محرماً“ میں محرماً کا مطلب دریافت کیا تو اصمعی نے فرمایا کہ یہاں محرماً کے معنی نہ احرام حج کے ہیں، نہ شہر حرام میں داخل ہونے کے ہیں اور نہ ہی داخل حرم کے ہیں۔ اس پر کسائی نے بطور تعجب کے پوچھا کہ جب ان معانی میں سے کوئی معنی مراد نہیں ہیں تو پھر یہاں کون سے معنی مراد ہیں؟ اصمعی نے جواب دیا کہ آپ

یہ بتائیے عدی بن زید کے اس شعر:

اقتلوا کسری بلبل محرماً

فتولی لم یمتع بالكفن

میں ”محرماً“ سے کیا مراد ہے؟ کسائی نے کوئی جواب نہیں دیا تو ہارون الرشید نے اصمعی سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ ہی بتائیے پھر کون سے معنی مراد ہیں تو اصمعی نے کہا کہ محرماً کے معنی محقون الدم اور ذوحرت کے ہیں۔

اصمعی جس طرح لغت کے امام ہیں اسی طرح وہ حدیث کے بھی امام ہیں اس لیے ان کا قول اس مسئلہ میں حجت ہوگا۔

نیز جب روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ آپ کا نکاح حضرت میمونہ سے مقام سرف میں ہوا ہے اور سرف حرم میں نہیں بلکہ حل کے حدود میں ہے تو پھر محرماً کے معنی داخل حرم سے کرنا کیونکر صحیح ہوگا (۲۲*)

باب المحرم یجتنب الصيد

یہاں صید سے مراد ہر وہ جانور ہے جو اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے متوحش ہو اور اس کا تولد اور تناسل خشکی میں ہو، اور جہاں تک تعلق ہے بحری جانور کا تو اس کا شکار کرنا حلال اور محرم دونوں کے لیے جائز ہے، چاہے وہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ۔ نیز اس پر تمام علماء کا اجماع ہے۔

پھر بری جانور اگر ماکول اللحم ہو تو اس کا شکار کرنا محرم کے لیے بالاتفاق حرام ہے، اور اگر وہ غیر ماکول اللحم ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو طبعی طور پر موزی ہو اور عموماً ابتداء بالایذاء کا عادی ہو، تو ایسے جانور کا قتل کرنا محرم کے لیے جائز ہے، اور اس پر کسی قسم کی جزا بھی واجب نہیں ہوگی، جیسے شیر، چیتا اور بھیریا وغیرہ۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو ابتداءً حیلہ نہیں کرتے جیسے بچو اور لوٹری تو ایسے جانور کو ابتداءً قتل کرنا

جائز نہیں ہے اگر قتل کیا تو جزا لازم ہوگی، لیکن اگر اس نے خود ابتداءً حملہ کیا تو پھر قتل کرنا جائز ہے اور اس صورت میں جزا بھی واجب نہیں ہوگی، یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، جبکہ امام زفرؒ اس صورت میں بھی وجوب جزا کے قائل ہیں۔ (۳۳)

الفصل الاول

﴿ عَنْ الصَّعْبِ بْنِ جَثَامَةَ أَنَّهُ أَهْدَىٰ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِمَارًا وَحَشِيًّا وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ يَوْذَانَ فَرَدَّ عَلَيْهِ فَلَمَّا رَأَىٰ مَا فِي وَجْهِهِ قَالَ إِنَّا سَلِمُوا نَفْسَهُ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَا حُرْمٌ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۳۳*) ﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام ابواء یا ودان میں حمار وحشی ہدیہ میں دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ کرنے والے کو اسے واپس کر دیا، پھر جب اس کے چہرے پر قلق اور رنج کا اثر آپ نے ملاحظہ فرمایا تو کہا کہ ہم محرم ہیں اس لیے واپس کیا ہے اور کوئی وجہ واپس کرنے کی نہیں۔“

محرم کے لیے شکار کا گوشت کھانے کا حکم

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ محرم کے لیے بحالت احرام شکار کرنا جائز نہیں ہے، اور شکار کرنے پر جزا واجب ہوگی، چاہے عمدًا شکار کیا یا ناسیًا، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر محرم نے خود شکار کیا یا حلال نے شکار کیا حرم میں یا حل میں لیکن ”بامر المحرم أو بدلالة أو بإشارة أو باعانتہ“ تو ان تمام صورتوں میں محرم کے لیے اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔

البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ اور حکم کے بغیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے لیے ایسے

(۳۳) دیکھیے مرقات: ص ۳۸۶، ج ۵۔

(۳۳۴) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۶) فی ابواب العمرة، باب اذا ملئ للمحرم حمارا وحشیا حیا لم یقبل۔ ومسلم (ج ۱ ص ۲۷۹) فی کتاب الحج، باب تحريم الصيد المأكول البری۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۳) فی کتاب مناسک الحج، باب ما لا يجوز للمحرم اكله من الصيد۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۷۲) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی کراهية لحم الصيد للمحرم۔ وابن ماجه (ص ۲۲۳) فی ابواب المناسک، باب ما ینهی عنه المحرم من الصيد۔ ومالك (ص ۳۹۶ - ۳۹۷) فی کتاب الحج، باب ما لا يجوز للمحرم اكله من الصيد۔ والداؤمی (ج ۲ ص ۶۰) فی کتاب المناسک، باب فی اكل لحم الصيد للمحرم اذا لم یصد هو۔

فریق اول یعنی بسفیان ثوری اور اسحاق وغیرہ نے جو معب بن جثامہ کی روایت سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے زندہ حمار وحشی پیش کیا تھا (۳۶) اور شکار کیے جانے والے زندہ جانور کا قبول کرنا محرم کے لیے جائز نہیں۔

اور اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ شکار مذکور تھا تو پھر یہ کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا ہو کہ کسی نے دالمت یا اشارہ سے اعانت کی ہے، اس لیے رد فرمایا۔
نیز یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے سد الذرائع رد فرمایا ہو۔

ائمہ ثلاثہ نے جو حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سنداً ضعیف ہے، اس لیے کہ اس میں ایک راوی مطلب متکلم فیہ ہے، نیز اس میں انقطاع بھی ہے کیونکہ مطلب کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں ہے، اس لیے اس کے مقابلہ میں الوقاۃ کی روایت کو جو واضح الی الباب ہے ترجیح ہوگی (۳۷)۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ ”یصد لکم“ کے معنی ہیں، ”یصد بامرکم او باعانتکم او اشارتکم او دالمتکم“ ظاہر ہے کہ اس صورت میں حفیہ کے نزدیک بھی اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔



﴿ وعن * ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس لا جناح علی من قتلہن فی الحرم والإحرام الفارۃ والغراب والحیداء والعقرب والکلب العقور متفق علیہ ﴾ (۳۸)

(۳۸) چنانچہ امام بخاری نے یہ روایت ذکر کر کے اس پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ”باب اذا امدی للمحرم جمارا وحشیاً حیا لم یقبل“ ”بخاری“ ج ۱، ص ۲۲۶۔ نیز امام بیہقی نے بھی اس پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب المحرم لا یقبل ما یهدی له من الصيد حیا“ السنن الکبری للبیہقی ص ۱۹۱ ج ۵۔

(۳۹) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ص ۱۲۶ ج ۶۔

(۳۹) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۶) فی ابواب العمرۃ، باب ما یقتل المحرم من الدواب و (ص ۴۶۶) فی کتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق یقتلن فی الحرم۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۸۱) فی کتاب الحج، باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتلہ من الدواب فی الحل والحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۵) فی کتاب مناسک الحج، باب ما یقتل المحرم من الدواب۔ وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۵۵ - ۲۵۶) فی کتاب المناسک، باب ما یقتل المحرم من الدواب۔ وابن ماجہ (ص ۲۲۳) فی ابواب المناسک، باب ما یقتل المحرم۔ ومالک (ص ۲۶۲) فی کتاب الحج، باب ما یقتل المحرم من الدواب۔ والدارمی (ج ۲ ص ۵۶) فی کتاب المناسک، باب ما یقتل المحرم فی احرامہ۔

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پانچ جانوروں کو حرم یا احرام میں قتل کرنے والے پر گناہ نہیں چوہا، کوا، چیل، بچھو اور کاٹ کھانے والا کتا۔“

”الفارة“ چوہا خواہ جنگلی ہو خواہ گھروں میں رہنے والا ہو، ”الغراب“ اس سے مراد غرابِ اقلع ہے، چنانچہ اگلی روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے، یعنی وہ سیاہ سفید کوا جو عام طور پر مردار اور نجاست کھاتا ہے، چنانچہ غرابِ الزرع یعنی وہ کوا جو کھیت اور کھلیاں سے کھاتا ہے اور جس کے پورے جسم کا رنگ تو سیاہ ہوتا ہے، البتہ چونچ اور پاؤں کا رنگ سرخ ہوتا ہے، ایسے کوے کو مارنا جائز نہیں ہے۔ ”الحداة“ عنبتہ کے وزن پر چیل کو کہتے ہیں اور اگلی روایت میں ”حذیة“ تصغیر کے ساتھ مذکور ہے، ”العقرب“ بچھو اور جو اس کے حکم میں ہو جیسے سانپ ”الکلب العقور“ پاگل کتا یا پاگل نہ ہو لیکن کاٹے والا ہو، اسی طرح کتے کے حکم میں ہر وہ درندہ شامل ہے جو حملہ آور ہوتا ہے، اس لیے کہ اباحتِ قتل کی علت ہمارے نزدیک ابتداء بالایذاء ہے، چنانچہ ہر وہ درندہ جو ابتداء بالایذاء کرے اسے قتل کرنا جائز ہے، اور اس کی تائید ترمذی کی اس روایت سے ہوتی ہے، (۳۸) جس میں ”السبع العادی“ کے الفاظ مروی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتے کا مارنا حرام ہے جس سے فائدہ حاصل ہوتا ہو، اور وہ موذی نہ ہو اسی طرح وہ کتا جس سے نہ فائدہ حاصل ہوتا ہو اور نہ ہی نقصان پہنچتا ہو تو ایسے کتے کا مارنا بھی جائز نہیں ہے (۳۹)۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْجَرَادُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ﴾ (*)

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ٹڈی صید بحر میں داخل ہے۔“

(۳۸) یہ روایت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے اور فصل ثانی میں مذکور ہے، پوری روایت یوں ہے: عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یقتل المحرم السبع العادی۔

(۳۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۸۸، ج ۵۔

(*) الحدیث اخر جہ ابو داود (ج ۱ ص ۲۵۶) فی کتاب المناسک، باب الجرادل للمحرم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۳-۱۶۴) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی صید البحر للمحرم۔

الجراد من صید البحر

محرم کے لیے صید بحر نہیں قرآنی جائز ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ”أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ“ اس لیے اس حدیث کے پیش نظر ابوسعید، ابن عباس رضی اللہ عنہما اور کعب احبار رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بڑی صید البحر میں شامل ہے، لہذا ٹڈی کے شکار سے کوئی جزا واجب نہیں ہوگی، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک اور امام احمد کی دوسری روایت کے مطابق ٹڈی صید البر میں داخل ہے، اس لیے اس کے شکار پر جزا واجب ہے (۱)۔

جمہور کا استدلال موطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے: ان رجلا جاء الى عمر بن الخطاب فقال يا امير المؤمنين اني اصببت جرادات بسوطي وانا محرم فقال له عمر اطعم قبضة من طعام۔ ایسا ہی موطا میں حضرت عمرؓ کا یہ اثر بھی مذکور ہے: ان رجلا جاء الى عمر بن الخطاب فساله عن جرادات قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم فقال كعب: درهم فقال عمر: لكعب، انك لتجد الدراهم، لتمريرة خیر من جرادة (۲)۔

حضرت عمرؓ کے ان دو آثار سے معلوم ہوا کہ ٹڈی کے قتل میں جزا واجب ہے، نیز جزا کی مقدار بھی معلوم ہوئی کہ قتل جرادہ کی جزا میں ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور دینا کافی ہے۔ ابوہریرہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں ابوالمہزم راوی ضعیف ہے (۳) اس لیے اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ اس سے مراد بغیر ذبح کیے ہوئے مچھلی کی طرح اس کے کھانے کی اجازت دینا مقصود ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں (۴) کہ ابوہریرہؓ کی روایت کے صحیح ہونے کی تقدیر پر بہتر یہ ہے کہ روایات میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے، اس طرح کہ ٹڈی کی دو قسمیں ہیں: بحری اور بری، لہذا ہر ایک کا حکم علیحدہ ہوگا، کہ بری میں جزا ہے اور بحری میں نہیں۔

(۱) دیکھیے المغنی: ص ۲۶۸، ج ۳۔

(۲) دیکھیے موطا امام مالک، ص ۴۱۶، ج ۱۔ ”باب مدیة من اصاب شیتا من الجراد وهو محرم“۔

(۳) دیکھیے میزان الاعتدال: ص ۴۲۶، ج ۳۔

(۴) دیکھیے مرقات: ص ۲۸۹، ج ۵۔

﴿ وعن عبد الرحمن بن أبي عمارة قال سألت جابر بن عبد الله عن الضبع أصيد هي فقال نعم فقلت أي شيء كل فقال نعم فقلت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم رواه الترمذي والنسائي والشافعي وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح ﴾ (۳۴)

”حضرت عبدالرحمن بن ابی عمار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابرؓ سے بچو کے متعلق پوچھا کہ وہ شکار میں داخل ہے؟ فرمایا: ہاں، پھر میں نے سوال کیا کیا اسے کھایا جاسکتا ہے؟ فرمایا: ہاں، پھر میں نے کہا آپ نے یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے حضرت جابرؓ نے فرمایا: ہاں۔“
ضبع کو فارسی میں کفتار اور اردو میں ہنڈاریا بچو کہتے ہیں۔

ضبع کی حلت و حرمت میں فقہاء کے اقوال

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر محرم نے حالت احرام میں ضبع کو قتل کر دیا تو اس پر جزا واجب ہے، البتہ ضبع کی حلت اور حرمت میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شوافع اور حنابلہ اکل ضبع کو جائز کہتے ہیں، اور حدیث جابرؓ سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کراہت اور عدم جواز کے قائل ہیں (۵)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے: عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: کل ذی ناب من السباع فاکلہ حرام (۶) اور ضبع ذی ناب ہونے کی وجہ سے سباع میں داخل ہے۔
نیز اسی فصل ثانی میں حضرت خزیمہؓ کی روایت مذکور ہے: قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الضبع قال اوياكل الضبع احد۔ یہاں استقہام انکاری مراد ہے، امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کے بارے میں فرمایا ہے: ”لیس اسنادہ بالقوی“ لیکن چونکہ تحریم کی دوسری روایات اس کے لیے مؤید ہیں اس لیے اس سے استدلال درست ہے۔

حضرت جابرؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے اکل ضبع کے جواز پر استدلال اس لیے صحیح

(۳۴) الحدیث اخرجه النسائي (ج ۲ ص ۲۶) فی کتاب المناسک، باب ما لا یقتله المحرم (ج ۲ ص ۱۹۸) فی کتاب الصيد والذبائح، باب الضبع۔
وابوداود (ج ۲ ص ۱۶۶) فی کتاب الاطعمه، باب اكل الضبع۔ والترمذي (ج ۱ ص ۱۴۳) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی الضبع بصيها المحرم (ج ۲ ص ۱) فی ابواب الاطعمه، باب ما جاء فی اكل الضبع والامام الشافعي فی کتابه ”الام“ (ج ۲ ص ۱۹۲-۱۹۳) ”باب الضبع“۔

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۳۹۰، ج ۵۔

(۶) صحیح مسلم: ص ۱۳۶، ج ۲۔

نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود صرف ضیع کو صید فرما کر قتل ضیع کے سلسلے میں وجوب جزاء، علی الحرم کو بیان کرنا ہے جیسا حضرت جابرؓ کی اگلی روایت میں ضیع کے متعلق آپؐ کی تصریح موجود ہے، ”ہو صید و یجعل فیہ کبشا اذا اصابہ المحرم“ لیکن حضرت جابرؓ نے ضیع کے صید ہونے سے یہ سمجھا کہ وہ ماکول اللحم بھی ہے، تو یہ حضرت جابرؓ کا اپنا قیاس اور اجتہاد ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں ہے۔ لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ضیع کے صید ہونے سے اباحت اکل ثابت نہیں ہوتی۔

اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ آپؐ کا ارشاد ہے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ جو روایات ہم نے پیش کی وہ محرم ہیں جبکہ یہ روایت صحیح ہے محرم اور ضیع میں جب تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ نیز تعارض اولہ کی صورت میں اکل کے معاملہ میں بطور خاص احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اکل ضیع سے اجتناب کیا جائے۔

باب الاحصار وفوت الحج

الفصل الاول

﴿عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَدْ أُحْصِرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَلَقَ رَأْسَهُ وَجَامَعَ نِسَاءَهُ وَنَحَرَ هَدْيَهُ حَتَّى اُعْتَمَرَ عَامًا قَابِلًا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۶*)﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو احصار پیش آیا تو آپؐ نے حلقِ راس کیا، بیویوں سے ہمبستری کی اور ہدی کو نحر کیا یہاں تک کہ اگلے سال عمرہ کیا۔“

احصار کے لغوی و اصطلاحی معنی

”احصار“ کے لغوی معنی ہیں ”المنع“ روکنا، اور اصطلاح شرع میں کہتے ہیں ”منع الوقوف و الطواف“ یعنی محرم کو وقوفِ عرفہ اور طواف سے روکنا، لہذا اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہوا تو وہ محصر نہیں سمجھا جائے گا (۷)۔

(۶*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۳) فی کتاب المناسک باب اذا احصر المعتمر۔

(۷) دیکھئے التعلیق الصبیح: ص ۲۶۰ ج ۳۔

احصار سے متعلق اختلافی مسائل
احصار سے تین مسئلے متعلق ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے :

پہلا مسئلہ

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ احصار صرف عدو کے ذریعہ سے مستحق ہوتا ہے یا پھر مرض اور زار و راحلہ کے ختم ہو جانے سے بھی احصار مستحق ہو سکتا ہے ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ ، امام اسحاقؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق احصار صرف عدو سے مستحق ہوتا ہے ، ان کے نزدیک مرض اور انقطاع زار و راحلہ کا اعتبار نہیں ہے ۔

جبکہ حنفیہؒ ، سفیان ثوریؒ ، عطاءؒ ، ابراہیم نخعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق احصار عام ہے ، خواہ احصار بالعدو یا بالمرض ہو یا بغوات الزاد و الراحلہ ہو ہر ایک سے انسان محصر ہو سکتا ہے (۸) ۔

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت احصار سے ہے : ”وَآتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ (۹) ۔ یہ آیت احصار بالعدو کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے ، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب ۶ھ میں حدیبیہ کے مقام پر محصر بالعدو ہی تھے ، اس لیے ”فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ سے فقط احصار بالعدو ہی مراد ہوگا ، نیز اسی آیت کے سیاق میں ہے : ”فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ“ تو چونکہ امن عدو ہی سے ہوتا ہے نہ کہ مرض سے اس لیے احصار بھی عدو ہی کے ذریعہ سے ہوگا ، اور مرض کو عدو پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا ، اس لیے کہ احصار بالعدو میں تو انسان محصر ہو کر گھر واپس جاسکتا ہے اور عدو سے امن حاصل کر سکتا ہے ، لیکن مرض سے نجات محصر قرار دیے جانے کے باوجود حاصل نہیں ہوتی ، اس لیے قیاس المرض علی العدو یہ قیاس مع الفارق ہوگا ۔

حنفیہ کا استدلال بھی قرآن مجید کی اسی آیت ”فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ سے ہے ۔ اس لیے کہ اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ احصار باب افعال سے مرض کے لیے استعمال ہوتا ہے اور ہر ثلاثی مجرد میں عدو کے لیے استعمال ہوتا ہے ، لہذا آیت تو احصار بالمرض کے بارے میں ہے چونکہ افعال کا صیغہ استعمال ہوا ہے تو وہ کیوں معتبر نہ ہو؟ اور احصار کو مرض کے لیے خاص نہ قرار دیا جائے تب بھی عموم

(۸) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المعنی: ص ۱۶۶، ج ۳۔

(۹) سورة البقرة: آیت ۱۹۶۔

الفاظ کا اعتبار ہوگا نہ کہ خصوصِ مورد کا۔

دلیل ثانی میں جو یہ کہا کہ امنِ عدو ہی سے ہوتا ہے، لہذا احصار بھی عدو ہی سے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ امن مرض میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ آپ کا ارشاد ہے: ”الزکام امان من الجذام“ لہذا اس آیت کا نزول محصور بالعدو کے ساتھ خاص قرار دینا درست نہیں ہے، جب کہ امن و احصار دونوں مرض میں بھی پائے جاتے ہیں۔

ہاں یہ سوال کہ مرض کو عدو پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ احصار کی وجہ سے حلال ہونے کی اجازت دفعِ حرج کی وجہ سے دی گئی ہے، اور اس کی ضرورت مرض میں زیادہ ہے، چونکہ محصر بالعدو گھر لوٹ سکتا ہے اور بغیر حلال ہوئے دشمن کے دفع ہو جانے کا انتظار کر سکتا ہے، پھر خطرات کے ختم ہو جانے کے بعد اگر حج کو پاسکے تو حج کر سکتا ہے ورنہ تو عمرہ کر کے حلال ہو سکتا ہے، لیکن جب استدادِ احرام کے خطرے کے پیش نظر محصر بالعدو کو حلال ہونے کی اجازت دی گئی تو مرض میں تو یہ خطرہ بہت زیادہ ہے کہ مرض طویل ہو جائے اور عدمِ تحلل کی وجہ سے مرض کی تکلیف کے ساتھ ساتھ احرام کی تکلیف بھی پریشانی کا باعث بنے، تو اس لیے احصار بالمرض میں بطریقِ اولیٰ تحلل کی اجازت ہوگی (۱۰)۔

حنفیہ کا استدلال اس روایت سے بھی ہے جس کو ترمذی (۱۱) اور ابوداؤد وغیرہ (۱۲) نے ذکر کیا ہے۔
- عن عکرمۃ قال حدثنی الحجاج بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کسر او عرج فقد حل وعلیہ حجة اخرى فذکرت لابی ہریرۃ وابن عباس فقالا صدق۔

اس روایت میں کسر اور عرج کو ذکر کیا ہے اور ان کا مرض ہی میں شمار ہو سکتا ہے اس لیے بھی احصار بالمرض معتبر ہوگا، نیز ابوداؤد کی دوسری روایت میں ”او مرض“ کی تصریح موجود ہے (۱۳)۔

دوسرا مسئلہ

اس کے بعد دوسرا اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک محصر کے لیے یہ حکم ہے کہ وہ ہدیٰ حرم میں

(۱۰) اس پوری بحث کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۶۱ ج ۲۔

(۱۱) ترمذی: ص ۱۸۶ ج ۱۔ ابوداؤد: ص ۲۵۶ ج ۱۔

(۱۲) ابن ماجہ: ص ۲۲۲۔

(۱۳) پوری روایت یوں ہے: ”عن الحجاج بن عمرو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من کسر او عرج او مرض فذکر معناه“ (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۵۶)

- نیز یہی روایت ابن ماجہ میں قدرے تفصیل کے ساتھ مذکور ہے (حوالہ بالا)۔

بھیج دے اور ہدی لے جانے والے سے اس کو ذبح کرنے کے لیے کوئی دن متعین کرالے، جب وہ دن آجائے تو ذبح کے وقت کے گزر جانے کے بعد حلال ہو جائے، گویا حنفیہ کے یہاں دم احصار کا ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضرات شافعیہ حرم کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک موضع احصار ہی میں ذبح کر دینا اور حلال ہو جانا کافی ہے۔

ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت ”فَانْ احْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ سے ہے آیت میں یسر اور آسانی کی قید مذکور ہے، جبکہ حرم بھیجنے کی قید لگانا یسر کے منافی ہے، اس لیے دم احصار کے ذبح کو حرم کے ساتھ مخصوص کرنے سے قلب موضوع لازم آتا ہے جو درست نہیں۔

نیز جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تو آپؐ نے ہدی کو حرم نہیں بھیجا بلکہ موضع احصار ہی میں ذبح کر دیا۔

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیات سے ہے، چنانچہ ایک جگہ فرمایا گیا ہے ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ یہاں صرف بلوغ الی المحل مذکور ہے محل کیا ہے؟ کیا نہیں ہے؟ اس کا ذکر دوسری آیت میں ہے: ”ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ ایسے ہی ایک جگہ ”هَذَا بِأَبْلَغِ الْكَعْبَةِ“ فرمایا گیا ہے بہر حال دم احصار کو قرآن نے ہدی کہا ہے اور ہدی کے لیے ”محلهای البیت العتیق“ اور ”هَذَا بِأَبْلَغِ الْكَعْبَةِ“ فرمایا گیا ہے، تو پھر کیوں نہ حرم کی قید دم احصار کے لیے ضروری ہو۔

ربا یہ سوال کہ آیت میں ”فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ فرمایا ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس یسر کا اعتبار ہے انتہائے یسر کا اعتبار نہیں، اور نفس یسر حاصل ہے (۱۴) اس طرح کہ بدنہ کی قید ضروری نہیں، بقرہ اور غنم کو بھی ہدی میں شمار کیا گیا ہے، باقی یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موضع احصار میں ہدی ذبح کر دی حرم بھیجنے کا اہتمام نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہدایا کا حرم میں بھیجنا ممکن نہیں تھا، اس لیے اس ضرورت کے پیش نظر حدیبیہ میں ذبح کیا اور بعض نے کہا کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حل ہے اور کچھ حصہ حرم ہے اس لیے عین ممکن ہے کہ آپؐ نے حرم کے حصہ میں ہدی ذبح کی ہو۔

اور محب طبری سے تو یہ منقول ہے کہ حدیبیہ مکہ سے قریب ایک بستی کا نام ہے جس کا اکثر حصہ حرم میں داخل ہے اس لیے کہا جائے گا کہ آپؐ نے حرم ہی میں نحر کیا ہے (۱۵)۔

(۱۴) دیکھیے التعلیق البصیح: ص ۲۶۱ ج ۳۔

(۱۵) دیکھیے أشعة اللمعات: ص ۱۳۷۹ ج ۲۔

ہمرا مسئلہ

اس کے بعد ہمیرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ احصار میں حلال ہونے کے لیے حلق یا تقصیر کو ضروری کہتے ہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے حدیبیہ کے واقعہ میں حلق یا تقصیر کو اختیار کیا تھا۔ لیکن ان کے نزدیک بھی محصر اگر حلال ہونے کے لیے حلق یا قصر کو ترک کر دے تو اس پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگا۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے یہاں احصار میں حلال ہونے کے لیے حلق یا تقصیر ضروری نہیں، کیونکہ حلق یا تقصیر کا عبادت کے باب میں اسی صورت میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ وہ افعال حج کی ترتیب میں واقع ہو۔ رہا یہ سوال کہ پھر صلح حدیبیہ کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے کہاں حلق اور تقصیر کو اختیار فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ اور صحابہؓ نے اس مقصد سے حلق اور تقصیر کیا تھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ بس اب واپسی کا پختہ ارادہ ہے اور عمرہ کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں رہی ہے (۱۶)۔



﴿ وعن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضباعة بنت الزبير فقال لها لعلك أردت الحج قالت والله ما أجِدُنِي إِلَّا وَجَمَةً فقال لها حجِّي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني متفق عليه (۱۶*) -

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ضباعہ بنت زبیرؓ کے پاس گئے تو فرمایا شاید تم نے حج کا ارادہ کیا ہے۔ انہوں نے عرض کیا بخدا میں نہیں پاتی اپنے آپ کو مگر مریض، تو آپؐ نے فرمایا حج کرو اور شرط لگالو اور کہو اے اللہ جہاں آپ مجھے روکیں گے میں وہیں حلال ہو جاؤ گی۔“

(۱۶) دیکھیے ”التعلیق الصبیح: ص ۲۶۳، ج ۲۔“

(۱۶۱) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۷۶۲) فی کتاب النکاح، باب الکفای فی الدین - ومسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) فی کتاب الحج، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه - والنسائی (ج ۲ ص ۱۹) فی کتاب مناسک الحج، باب کیف یقول اذا اشترط۔

اشتراف فی الحج

ائمہ ثلاثہ جو صرف احصار بالعذو کے قائل ہیں اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر احصار بالمرض معتبر ہوتا تو ضباعہ بنت زبیرؓ کو مرض کے لیے اشتراف کا حکم آپؐ نہ دیتے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس اشتراف کا فائدہ تعجیل تحلل ہے، چونکہ محصر اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتا جب تک نحرہدی فی الحرم نہ ہو جائے اور یہاں پر اس اشتراف سے یہ فائدہ ہوگا کہ نحرہدی کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا، فوراً مرض کے بعد حلال ہونے کی اجازت ہوگی۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے اس قول کو شاذ قرار دیا ہے (۱۷) فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں صحیح یہ ہے کہ اشتراف اور عدم اشتراف دونوں برابر ہیں، یعنی اشتراف کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا اگر کسی محرم کو مرض لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے وہ حج نہ کر سکے تو حرم میں ہدی بھیج کر اور اسے ذبح کرا کے حلال ہو سکتا ہے، چاہے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔

امام مالک اور امام شافعیؒ کا قول جدید بھی اسی کے مطابق ہے (۱۸)۔

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اشتراف کا فائدہ ہے یعنی اگر محرم نے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہے تو مریض کے لیے حلال ہونا جائز ہے، ورنہ محرم افعال حج کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔ ان کا استدلال حضرت ضباعہؓ کی اسی روایت سے ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال عدم اشتراف کے بارے میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے: عن سالم عن ابیہ: انه کان ینکر الاشتراف فی الحج ویقول: الیس حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم (۱۹)۔

یعنی جب اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح اسوہ مبارکہ عمرہ الحدیبیہ میں موجود ہے تو پھر اشتراف فی الحج کو اختیار کرنے کے کیا معنی؟

یہاں یہ سوال کہ جب مرض کی وجہ سے احرام کھولنا جائز تھا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ضباعہؓ کو اشتراف کا حکم کیوں دیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ضباعہؓ کی خصوصیت تھی، یا یہ کہا جائے گا کہ آپؐ نے حضرت ضباعہؓ کے اطمینان قلب کے لیے اس اشتراف کا حکم دیا چونکہ حضرت ضباعہؓ کو اس

(۱۷) دیکھیے مرفعات: ص ۲، ج ۶۔

(۱۸) دیکھیے معارف السنن: ص ۲۵۰-۲۵۱، ج ۶۔

(۱۹) ترمذی: ص ۱۸۷-۱۸۸، ج ۱۔

باب میں تردد تھا کہ مرض کی وجہ سے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، اس لیے آپ نے ان کی تسلی کے لیے اشراط کا حکم دیا، تاکہ اگر مرض لاحق ہونے کی صورت میں احرام کھولنا پڑا تو بغیر کسی تردد اور پریشانی کے حلال ہو جائیں (۲۰)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن عبد الرحمن بن یزید الدیلمی قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول الحج عرفہ من أدرك عرفه ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج أبامني ثلاثة فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه رواه الترمذی وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارمی وقال الترمذی هذا حديث حسن صحيح ﴾ (۲۰*)

”عبدالرحمن فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، فرما رہے تھے حج عرفہ ہی ہے جس شخص نے مزدلفہ کی رات میں صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے عرفہ کو پایا تو اس نے حج کو پایا، منی کے ان تین ہیں جو پہلے دو دن ۱۱-۱۲ تاریخ میں رمی کر کے آجائے تب بھی گناہ نہیں اور جو ۱۳ تاریخ تک رک کر رہے آئے تو اس پر بھی گناہ نہیں۔“

فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه

ایک اشکال اور اس کا جواب

حدیث کے آخری جملہ ”فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه“ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی گیارہویں اور بارہویں ہی کو رمی کر کے واپس ہو جائے تب بھی گناہ نہیں اور اگر کوئی تیرہویں تک رکتا ہے اور رمی کر کے

(۲۰) دیکھیے اعلاء السنن: ص ۳۳۷-۳۳۸، ج ۱۰۔

(۲۰*) لحدیث اخرجه النسائي (ج ۲ ص ۳۷) فی کتاب مناسک الحج، باب فیمن لم یدرک صلوۃ الصبح مع الامام بالمزدلفۃ۔ و ابو داود (ج ۱ ص ۲۶۹) فی کتاب المناسک، باب من لم یدرک عرفۃ۔ و الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۸) فی ابواب الحج، باب ماجاء من ادرك الامام بجمع فقد ادرك الجمع۔ وابن ماجه (ص ۲۱۶) فی ابواب المناسک، باب من اتى عرفه قبل الفجر ليلة جمع۔ والدارمی (ج ۲ ص ۸۲) فی کتاب الحج، باب بم يتم الحج؟۔

جاتا ہے تب بھی کوئی گناہ نہیں، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ دونوں کو مساوی قرار دیا گیا ہے، حالانکہ تیرہویں تاریخ کو رکنا اور یوم نحر کے علاوہ تین دن ری کرنا کثرتِ عبادت کے پیش نظر یقیناً افضل ہے، تو پھر یہ عنوان کیوں اختیار کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل زمانہ جاہلیت میں دو گروہ تھے ایک نجیل کو گناہ سمجھتا تھا اور دوسرا تاخیر کو تو ان دونوں کی تردید مقصود ہے کہ نہ نجیل میں گناہ ہے اور نہ تاخیر میں، بلکہ تاخیر کی افضلیت ظاہر ہی ہے (۲۱)۔

باب حرم مکہ حرسہا اللہ تعالیٰ

کعبہ کے ارد گرد جو زمین ہے اس کو حرم کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے کعبہ کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے اس کی حدود کو بھی محترم اور مکرم بنایا ہے۔

حرم کی وجہ تسمیہ

حرم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی عظمت کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے اس کی حدود میں بہت سی ایسی چیزیں حرام قرار دی ہیں جو اور جگہ حرام نہیں، مثلاً یہ کہ وہاں نہ شکار کیا جاسکتا ہے نہ وہاں کے درختوں اور گھاس کو کاٹا جاسکتا ہے، اور نہ وہاں نمل، ملان اور قتال کیا جاسکتا ہے۔

بعض نے کہا کہ جب حضرت آدم علیہ السلام زمین پر اترے گئے تو ان کو شیاطین سے خوف ہوا کہ کس شیاطین ان کو ہلاک نہ کر دیں تو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی حفاظت کے لیے فرشتوں کو بھیجا چنانچہ وہ اطراف جہاں حدودِ حرم ہیں ان کو فرشتوں نے کھیر دیا، اس لیے ان حدود کا نام حرم پڑ گیا۔ چنانچہ فرشتوں کی آمد سے وہ محترم ہو گئی تھیں۔

اور بعض نے کہا کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کی تعمیر کی تو تعمیر کے وقت جب حجرِ اسود کو رکھا تو اس کی وجہ سے کعبہ کے چاروں اطراف روشن ہو گئے، تو یہ روشنی زمین کی جتنی حصوں پر پہنچی وہ حرم کہلائے (۱) اس لیے کہ یہ روشنی احترام کی علامت تھی۔

(۲۱) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۸۲، ح ۲۔

(۱) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۸۲، ح ۲۔

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ لَا هِجْرَةَ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَبَيَّةٌ وَإِذَا اسْتَنْفِرْتُمْ فَأَنْفِرُوا وَقَالَ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَمُهُ اللَّهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيهِ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَمْ يَحِلَّ لِي إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا بُعْضُ شَوْكِهِ وَلَا يُنْفَرُ صَيْدُهُ وَلَا يَنْقَطُ لِقَطْعِهِ إِلَّا مَنْ عَرَفَهَا وَلَا يُخْتَلَى خِلَافَهَا فَقَالَ الْعَبَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْأَذْخَرُ فَإِنَّهُ لِيَقِينِهِمْ وَلِبُيُوتِهِمْ فَقَالَ إِلَّا الْأَذْخَرَ مَتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي هُرَيْرَةَ لَا بُعْضُ شَجَرِهَا وَلَا يَنْقَطُ سَافِطَتُهَا إِلَّا مُنْشِدُ (۱*)

”حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر فرمایا ہجرت باقی نہیں رہی البتہ جہاد اور ہجرت کی نیت باقی ہے اور جب تم سے جہاد کے لیے لکھنے کا مطالبہ کیا جائے تو کل کھڑے ہو اور فتح مکہ کے موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ اس شہر کو اللہ تعالیٰ نے اسی وقت سے حرم قرار دیا ہے جب آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تھا لہذا یہ اللہ کے حرام قرار دینے کی وجہ سے قیامت تک حرام ہے، نہ مجھ سے پہلے یہاں کسی کے لیے قتال حلال ہوا (اور نہ میرے بعد حلال ہوگا) اور میرے لیے بھی دن کے صرف ایک حصے میں قتال حلال ہوا ہے یہ اللہ تعالیٰ کے حرام قرار دینے کی وجہ سے قیامت تک حرام ہے۔ اس کے کانٹے نہیں کاٹے جائیں گے اور اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا اور اس کے لقطے کو نہ اٹھایا جائے سوائے اس شخص کے جو لقطے کی تشہیر کرے اور اس کا گھاس نہیں کاٹا جائے گا، حضرت عباسؓ نے اذخر کا استثناء چاہا کہ وہ لوہاروں کی بھٹی میں جلایا جاتا ہے اور گھروں کی چھت میں استعمال ہوتا ہے تو آپؐ نے اذخر کو مستثنیٰ کر دیا۔“

(۱*) الحدیث اخر جہد البخاری (ج ۱ ص ۲۳۷) فی کتاب المناسک، باب لا یحل القتال بمکة۔ ومسلم (ج ۱ ص ۲۴۷-۲۴۸) فی کتاب الحج، باب تحریم مکة و تحریم صیدها و خلاها۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۹-۳۰) فی کتاب مناسک الحج، باب حرمة مکة، و باب تحریم القتال فیہ۔ والبیہقی (ج ۱ ص ۲۳۶) فی کتاب الجہاد، باب الهجرة هل انقطعت۔ والترمذی (ج ۱ ص ۲۸۸) فی ابواب السیر، باب ما جاء فی الهجرة۔

لاہجرۃ ولکن جہادونیۃ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو اس وقت ہر اس شخص پر ہجرت فرض تھی جو ہجرت کرنے کی استطاعت رکھتا تھا، لیکن جب مکہ فتح ہوا تو یہ ہجرت جو فرض تھی اس کا سلسلہ ختم ہوا اس لیے کہ فتح مکہ کے بعد اب مکہ دارالحرب نہیں رہا۔

البتہ احکام اسلام اور دین کی حفاظت کے لیے دیار کفر سے دارِ اسلام کی طرف ہجرت کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے باقی رہے گا، کیونکہ حدیث میں مطلق ہجرت کی نفی مقصود نہیں ہے بلکہ اس ہجرتِ خاصہ اور اس کی فرضیت کی نفی مقصود ہے یعنی مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کی فرضیت باقی نہیں رہی اور اس ہجرت کی تفصیلت جن ماجرین کو حاصل ہوئی وہ اب کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی، البتہ جماد اور اعمال میں حسن نیت کا ثواب اب بھی باقی ہے، اور ہمیشہ کے لیے باقی رہے گا (۲)۔ اسی طرح دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کا سلسلہ باقی ہے۔

ان هذا البلد حرّمہ اللہ یوم خلق السموات والارض

ایک شبہ اور اس کا جواب

شبہ ہوتا ہے کہ حدیث میں ”ان ابراہیم حرّم مکة فجعلها حراما وانی حرمت المدينة“ آیا ہے، یہاں معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقِ سموات وارض کے وقت میں اس کو حرم بنادیا تھا، تو پھر ”ان ابراہیم حرّم مکة“ کا کیا مطلب ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحریم مکہ کا بیان چونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے ہوا جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا“ اس لیے ان کی طرف نسبت کر دی گئی (۲)۔

وانہ لم یحل القتال فیہ

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کے نزدیک فتح مکہ عنوةً اور قبرا ہوئی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ایک روایت میں فتح مکہ کو صلحاً مانتے ہیں (۳)۔

(۲) دیکھیے اشعة اللمعات: ص ۳۸۲، ج ۲۔

(۳) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۶۶، ج ۳۔

(۴) دیکھیے اشعة اللمعات: ص ۳۸۳، ج ۲۔

مُثَرِّدُ اخْتِلَافِ یہاں ظاہر ہوگا کہ جن حضرات کے نزدیک فتح عنوةً ہے ان کے یہاں ارض مکہ کو ارض مرقوۃ قرار دیا جائے گا اور اس کے گھروں کی بیع اور اجارہ جائز نہیں ہوگا، اور جو حضرات فتح صلحاً مانتے ہیں ان کے نزدیک وہ مفتوحین کی ملک میں باقی شمار کی جائے گی، اور بیع اور اجارہ سب جائز ہوگا۔
حدیث کا یہ جملہ ”وانہ لم یحل القتال فیہ لاحد قبلہ ولم یحل لی الا ساعۃ من نہار“ حنفیہ کی دلیل ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال ہوا، اور فتح عنوةً ہوئی۔

ولا یلتقط لقطۃ الا من عرفھا

یہ لقطہ کا حکم لقطہ حرم اور غیر حرم میں یکساں ہے، ہر جگہ لقطہ میں تعریف ضروری ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تاکید اور اہتمام کے پیش نظر یہ ارشاد فرمایا۔

ولا یختلی خلاھا

”خلا“ سبزہ کو کہا جاتا ہے، لیکن ممانعت جس طرح سبز گھاس کے لیے ہے، اسی طرح سوکھے گھاس کے لیے بھی ہے (۵)۔



﴿وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَحِلُّ لِأَحَدِكُمْ أَنْ يَحْمِلَ بِمَكَّةَ السِّلَاحَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۵*)﴾

”کے میں حمل سلاح کسی کے لیے حلال نہیں۔“

جمہور کے نزدیک بلا ضرورت حمل سلاح حدود حرم میں ناجائز ہے، جبکہ ضرورت ہتھیار لے کر چلنا جائز ہے اور حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے (۶)۔

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۶، ج ۶۔

(۵*) الحدیث اخیر جہ مسلم (ح ۱ ص ۴۳۹) فی کتاب الحج، باب النہی عن حمل السلاح بمکة من غیر حاجة۔

(۶) دیکھیے مرقات: ص ۶، ج ۶۔

﴿ وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزعه جاء رجل وقال إن ابن خطال متعلق بأستار الكعبة فقال أقتله متفق عليه ﴾ (۶*)

”آپؐ کے میں سر پر خود رکھے ہوئے داخل ہوئے جب خود کو آپؐ نے اتارا تو ایک آدمی نے آکر بتایا کہ ابن خطل کعبے کے پردے پکڑے کھڑا ہے، آپؐ نے فرمایا اس کو قتل کر دو۔“

ابن خطل

یہ شخص ابن خطل پہلے مسلمان تھا بعد میں اسلام سے مرتد ہو گیا تھا، اور اس نے ایک مسلمان کو قتل بھی کیا تھا، جو اس کا خدمت گار تھا، اس کے پاس دو جاریہ تھیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے لیے ہجویہ قصائد پڑھا کرتی تھیں، آپؐ نے اس کے قتل کا حکم دیا۔

حرم میں قصاص اور حد کا حکم

اس حدیث سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ حرم میں قصاص اور حدود جاری کرنا جائز ہے، جبکہ حنیفہ کے یہاں مرتکب جنایت فی خارج الحرم اگر حرم کی پناہ پکڑے تو اس پر حدود حرم میں حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ اس کو خروج عن الحرم پر مجبور کیا جائے گا اور پھر حرم سے باہر اس پر حد جاری کی جائے گی (۷)۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا کہ یہاں اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، ابن خطل قتل مسلم کا مرتکب تھا، آپؐ نے حد قصاص حرم میں نافذ کی، حالانکہ ارتکاب جرم خارج از حرم ہوا تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قتل قصاصاً نہیں ہوا تھا، اس لیے کہ قتل قصاص کے لیے مطالبہ، دعویٰ اور شہادت ابن تمام امور کی ضرورت ہے، جبکہ یہاں ان میں سے کوئی بھی موجود نہیں، اس لیے کہا جائے گا کہ یہ قتل ارتداد کی وجہ

(۶*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) فی کتاب المناسک، باب دخول الحرم ومكة بغير احرام۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۳۹) فی کتاب الحج، باب جواز دخول مكة بغير احرام۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۹) فی کتاب مناسک الحج، باب دخول مكة بغير احرام۔ وابوداود (ج ۲ ص ۹) فی کتاب الجهاد، باب فی الأسیر یقتل ولا یعرض علیه الإسلام۔ والترمذی (ج ۱ ص ۲۹۸) فی ابواب الجهاد، باب ما جاء فی المغفر۔ ومالک (ص ۳۵۴) فی کتاب الحج، باب جامع الحج، والدارمی (ج ۲ ص ۱۰۱) فی کتاب المناسک، باب فی دخول مكة بغير احرام حج ولا عمرة۔

(۷) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۳۵۴، ج ۵۔

تھا، اور ارتداد ظاہر ہے کہ حرم میں بھی موجود ہے۔

اور اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ آپؐ نے اس کو قصاصاً قتل کرایا تھا تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ عین ممکن ہے کہ اس کا قتل اس خاص ساعت میں ہوا ہو جس ساعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حرم میں قتال کو حلال کر دیا گیا تھا (۸)۔



﴿وَعَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ وَعَلَيْهِ عِمَامَةٌ سَوْدَاءُ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ﴾ (۸*)

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام سیاہ عمامے کے ساتھ داخل ہوئے۔“

ایک تعارض اور اس کا جواب

حضرت جابرؓ کی اس روایت سے معلوم ہوا کہ فتح مکہ کے دن آپؐ نے سیاہ عمامہ باندھا ہوا تھا، جبکہ حضرت انسؓ کی روایت میں تھا: ”دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر“۔

قاضی عیاضؒ نے اس تعارض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابتداء دخول میں آپؐ نے خود پہن رکھا تھا، اور پھر اس کے بعد سیاہ عمامہ باندھا، اس پر انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ”خطب الناس وعليه عمامة سوداء“ اس لیے کہ آپؐ نے باب کعبہ کے پاس خطبہ دیا تھا، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر پر خود پہن کر اور اس پر سیاہ عمامہ باندھا ہو، اور بعد میں خود کو اتار کر صرف عمامہ کو باقی رکھا ہو (۹)۔

(۸) دیکھیے مرقات: ص ۸، ج ۶۔

(۸*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۳۳۹) فی کتاب الحج، باب جواز دخول مكة بغیر احرام۔ و ابوداؤد (ج ۲ ص ۲۰۶) فی کتاب اللباس، باب فی العمام۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۹) فی کتاب مناسک الحج، باب دخول مكة بغیر احرام۔ والدارمی (ج ۲ ص ۱۰۱) فی کتاب المناسک، باب فی دخول مكة بغیر احرام حج ولا عمرہ۔

(۹) دیکھیے مرقات: ص ۸، ج ۶۔

الفصل الثانی

﴿ عَنْ بَعْلِ بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
أَحْتِكَارُ الطَّعَامِ فِي الْحَرَمِ الْخَوَادُّ فِيهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۹*)
”حرم میں احتکار الحاد ہے۔“

احتکار فی الحرم

احتکار کہتے ہیں کہ کوئی شخص منگائی کے زمانہ میں غلہ وغیرہ اس نیت سے خرید کر رکھے کہ جب منگائی
مزید بڑھ جائے تو اسے فروخت کر لوگا۔

اور ”الحاد“ کہتے ہیں ”المیل عن الحق الی الباطل“ یعنی حق سے باطل کی طرف مائل ہونا۔
احتکار تو ویسے ہر شہر میں حرام ہے لیکن حرم میں اس کی حرمت اور بڑھ جاتی ہے، چنانچہ حدیث میں
اس کو ”الحاد“ قرار دیا گیا ہے اور ”الحاد فی الحرم“ کے بارے میں قرآن مجید میں: ”وَمَنْ يُزِدْ فِيهِ بِالْحَادِ
بِظُلْمٍ نَذِقْهُ مِنْ عَذَابِ الْيَمِّ“ فرمایا گیا ہے (۱۰)۔

باب حرم المدینۃ حرسہا اللہ تعالیٰ

حرم مدینہ کا حکم

حرم مدینہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحق اور
محمد بن ابی ذئب ”حرم مدینہ کو مثل حرم مکہ کے قرار دیتے ہیں اور وہ تمام احکام جو حرم مکہ کے لیے بیان کیے گئے

(۹*) الحدیث اخر جہ ابو داود (ج ۱ ص ۲۷۶) فی کتاب المناسک، باب تحریم مکہ۔

(۱۰) دیکھیے مرقات: ص ۹ ج ۶۔

ہیں حرم مدینہ کے لیے بھی بیان کرتے ہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ اور اسحقؒ کے نزدیک قطع شجر اور قتل صید سے مدینہ میں جڑا واجب نہیں ہے، لیکن ابن ابی ذئبؒ و جوبہؒ جزا کے بھی قائل ہیں۔

جبکہ حنفیہ سنن ثوریؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ حرم مدینہ کو حرم مجرد تعظیم اور تکریم کے لیے قرار دیا گیا ہے، حرم مکہ کے احکام اس پر صادق نہیں ہیں (۱۱)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعدؓ کی روایت سے ہے، جو اس باب کی فصل اول میں مذکور ہے،
عن سعد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع اعضاها او يقتل صيدها۔

اسی طرح ان کا استدلال فصل ثانی کی پہلی روایت سے بھی ہے: عن سليمان بن ابي عبد الله قال: رایت سعد بن ابي وقاص أخذ وحلاً بصيده في حرم المدينة الذي حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلبه ثياب فجاء مواله فكلموه، فب فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم هذا الحرم وفاق من اخذ احدا بصيد فب فليس له فلا رد عليكم طعمة اذ صيد بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن ان شئتم دفعت اليكم منه۔

نیز اس قسم کی دوسری روایت جن سے سراہنا تحریر مدینہ شریف ہوئی ہے ائمہ ثلاثہ کی مستدل ہیں۔
حنفیہ کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی ابو عمیر جو بچے تھے ان سے فرمایا ”یا اعمیر بن اوس! میرا“ (۱۲) اگر حرم مدینہ کا حکم حرم مکہ کی طرح ہوتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں انھیں (جو ایک چھوٹے پندے کو کہتے ہیں) کو قید میں رکھنا کہاں کر درست ہو سکتا تھا؟ یقیناً آپ اسے چھوڑنے کا حکم فرماتے، اور اس کے ساتھ کھیلنے کی اجازت نہ دیتے۔
ایسا ہی حنفیہ کا استدلال حضرت عمرؓ کی روایت سے بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمہؓ سے فرمایا: اما انک لو كنت تصيد، لتعقبت لنبینک اذا ذهبت وتلفبتک اذا حنت فانما احب المعقب (۱۳)۔

وادی عقیق ہذا اتفاق مدینہ ہی کا حصہ ہے، اور آپؐ خود عقیق سے شکار کرنے کی ترغیب دے رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ کا حکم حرم مکہ کی طرح نہیں ہے۔

اسی طرح اس باب کی فصل اول میں حضرت ابو سعیدؓ کی روایت مذکور ہے، جس میں ہے: ”ولا

(۱۱) ماہب اور اس پر بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے عمدة القاری، ص ۲۲۹-۲۳۰، ح ۱۰۔

(۱۲) اصحیح بخاری، ص ۹۰۵، ح ۲۔ ”اب الاطراف الناس“ ص ۹۱۵، ح ۲۔ ”الکعبة لنفسی فیلو یولد للرحل“۔

(۱۳) دیکھیے شرح معانی الآثار، ص ۲۲۰، ح ۲۔

تخبط فیہا شجرة الالعلف۔ اس حدیث میں آپؐ نے حرم مدینہ کے اشجار کے پتے چار کیلئے نماز کے اجازت دی ہے، جبکہ حرم مکہ کے اشجار کے پتوں کو چارے کے لیے جھاڑنا جائز نہیں ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مسجد نبویؐ کی تعمیر فرمائی تو مدینہ کے کھجوروں کے درختوں کو قطع کروا کر مسجد کی چھت کا بندوبست فرمایا (۱۴)، اگر حرم مدینہ کے احکام حرم مکہ جیسے ہوتے تو قطع نخل کی آپؐ قطعاً اجازت نہ دیتے۔

لذا وہ روایات جن سے مدینہ کا حرم ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے مدینہ کی تعظیم مراد ہے، چنانچہ حرم مدینہ کو انتہائی درجہ قابلِ عظمت و حرمت سمجھتے ہیں۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین کی الفت مدینہ سے قائم کرنے اور باقی رکھنے کے لیے مدینہ کے درخت کاٹنے سے اور شکار کرنے سے منع فرمایا، تاکہ مدینہ کی زینت باقی رہے، چنانچہ اس کی تائید ٹحاوی کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی زینت کو برقرار رکھنے کے لیے مدینہ کے ٹیلوں کو منہدم کرنے سے منع فرمایا: ”عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تہدموا الاطام فانہا زینۃ المدینۃ“ (۱۵)۔

الفصل الاول

﴿عَنْ عَلِيٍّ قَالَ مَا كَتَبْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا الْفُرْآنَ وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةُ حَرَامٌ مَا بَيْنَ عَبْرٍ إِلَى نُورٍ فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوَى مُحَدِّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ۔ ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَذْنًا فَمَنْ أَخْزَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ وَمَنْ وَآلٍ قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنٍ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ﴾

(۱۴) دیکھیے الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ص ۲۳۰ ج ۱۔

(۱۵) دیکھیے طحاوی: ص ۲۵۹ ج ۲۔

وَلَا عَدْلٌ مَّتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ أُخَرًا مَنْ أَدْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ قَوْلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ فَعَلَبَهُ
لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ (۱۵*)

”حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علاوہ
قرآن اور ان باتوں کے جو اس صحیفہ میں ہیں اور کچھ نہیں لکھا ہے۔ حضرت علیؑ نے فرمایا کہ (میں نے اس
صحیفہ میں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (یہ) ارشاد گرامی (بھی لکھا) ہے کہ مدینہ عیر اور ثور کے درمیان
حرام ہے۔ لہذا جو شخص مدینہ میں بدعت پیدا کرے یا کسی بدعتی کو پناہ دے تو اس پر خدا کی، فرشتوں کی
اور سب لوگوں کی لعنت ہے۔ اس شخص کے نہ تو فرض قبول کیے جاتے ہیں نہ نفل، مسلمانوں کا عہد ایک
ہے جس کے لیے ان میں کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کر سکتا ہے، لہذا جو شخص کسی مسلمان کے عہد کو توڑے
اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے، نہ تو اس کے فرض قبول کیے جاتے ہیں اور نہ نفل،
جو شخص اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی قوم سے موالات قائم کرے اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور سب
لوگوں کی لعنت ہے۔ نہ تو اس کے فرض قبول کیے جاتے ہیں اور نہ نفل۔

بخاری اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ جو شخص اپنے باپ کی بجائے کسی
دوسرے کی طرف اپنی نسبت کا دعویٰ کرے، یا اپنے مالک کی بجائے کسی دوسرے کی طرف اپنے آپ کو منسوب
کرے تو اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے، نہ تو اس کے فرض قبول کیے جاتے ہیں
اور نہ نفل۔“

ماکتبنا عن رسول ﷺ الا القرآن وما فی هذه الصحیفة

کچھ لوگوں نے آپس میں یہ گفتگو کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کو قرآن مجید
کے علاوہ کوئی اور کتاب بطور خاص عنایت فرمائی ہے جس کا علم اور کسی کو نہیں ہے، جب حضرت علیؑ کو ان
کی اس گفتگو کا علم ہوا تو ان کی تردید میں فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف قرآن کریم
لکھا ہے یا پھر چند احکام پر مشتمل وہ احادیث لکھی ہیں جو اس صحیفہ میں ہیں، ان کے علاوہ نہ تو میں نے

(۱۵*) الحدیث احرارہ البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱-۲۵۲) میں کتاب المناسک باب حرم المدینہ و (ج ۱ ص ۳۵۱) میں کتاب الحزیة و المواعدة

باب انهم من عامدئہ عذر۔ و مسئلہ (ج ۱ ص ۳۳۲) میں کتاب الحج باب فصل المدینہ و دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیہا لبرکۃ۔ و الناسی (ج

۲ ص ۲۳۱) میں کتاب القسامۃ باب سقوط القود من المسئلہ للکافر۔ و ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۶۸) میں کتاب المناسک باب فی تحریم المدینہ۔

و الترمذی (ج ۲ ص ۳۳-۳۴) میں ابواب الولاء و الہمة باب ما جاء ببس نولی غیر موالہ او ادعی الی غیرہ۔

کچھ لکھا ہے اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کے علاوہ مجھے کوئی اور کتاب دی ہے۔
اس صحیفہ سے مراد وہ ورق تھا جس میں دیات کے احکام اور چند دوسرے احکام تحریر کیے گئے تھے اور
منجملہ ان احکام کے وہ احکام بھی لکھے ہوئے تھے جو حضرت علیؑ نے مذکورہ بالا حدیث میں بیان کیے (۱۵*)۔

المدينة حرام ما بین غیر الی ثور

”عیر“ اور ”ثور“ دونوں پہاڑ کے نام ہیں، ”عیر“ عین کے فتح اور یا کے سکون کے ساتھ مدینہ
کے ایک مشہور پہاڑ کا نام ہے، البتہ ”ثور“ مدینہ میں نہیں بلکہ مکہ میں ایک پہاڑ ہے، چنانچہ ہجرت کے
وقت غار ثور ہی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روپوش ہوئے تھے، چونکہ حدیث میں حرم مدینہ کے حدود کو
بیان کرنا مقصود ہے اس لیے اس میں ثور کا ذکر باعث اشکال ہے۔

اس لیے بعض علماء نے تو یہ جواب دیا ہے کہ راوی سے غلطی ہوئی ہے کہ اس نے احد کے بجائے
ثور نقل کر دیا، چنانچہ ایک روایت میں ”ما بین عیر و احد“ وارد ہے (۱۶) شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے
عیر کا ذکر تو کیا ہے لیکن ثور کا ذکر نہیں کیا اور اس کو مبہم رکھا ہے، چنانچہ بخاریؒ کی روایت اس طرح ہے ”
المدينة حرم ما بین عائر الی کذا“ (۱۷)۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ مکہ معظمہ میں جبل ثور کی طرح ایک جبل عیر بھی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کا منشاء یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مکہ میں جتنا فاصلہ ہے اتنی ہی جگہ مدینہ کی حرم ہے۔
اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ جبل احد کے قریب ایک چھوٹا سا پہاڑ ہے جو غیر مشہور ہے اور
اسے ”ثور“ کہا جاتا ہے اور حدیث میں یہی مراد ہے، اس لیے حدیث میں ثور کا ذکر صحیح ہے، باقی جن
علماء نے اس کا انکار کیا ہے وہ اس کی عدم شہرت کی وجہ سے ہے (۱۸)۔

لا یقبل منه صرف ولا عدل

”صرف“ اور ”عدل“ کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، ایک یہ کہ ”صرف“ سے مراد فرض ہے،

(۱۵*) دیکھیے اشعة اللمعات: ج ۲ ص ۲۸۸-۲۸۹۔

(۱۶) دیکھیے برقات: ص ۱۲-۱۳ ح ۶۔

(۱۷) صحیح بخاری: ص ۲۵۱ ح ۱۔ ”تاب حرم المدينة“۔

(۱۸) دیکھیے التعلیق المسیح: ص ۲۴۳-۲۴۴ ح ۳۔

دوسرا یہ کہ اس سے مراد نفل ہے ، تیسرا یہ کہ اس سے مراد توبہ ہے ، چوتھا یہ کہ اس سے مراد شفاعت ہے ، اسی طرح عدل کے بارے میں ❶ بعض نے کہا اس سے مراد نفل ہے ❷ بعض نے کہا اس سے مراد فرض ہے ❸ بعض نے کہا فدیہ مراد ہے ❹ عند البعض اس سے مراد شفاعت ہے ❺ اور بقول بعض اہل سے مراد توبہ ہے (۱۹) -

ذمة المسلمین واحدة

یعنی مسلمانوں کا امان شی واحد کی مانند ہے ، کسی بھی مسلمان نے اگر کسی کافر کو امن دے دیا تو اس کا امن معتبر ہوگا ، خواہ وہ مسلمان کسی اعلیٰ حیثیت کا مالک ہو یا ادنیٰ حیثیت رکھتا ہو ، ہر حال ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے عہد امان کا لحاظ کرے ، اور کسی دوسرے مسلمان کے لیے اس عہد کا توڑنا جائز نہیں ہے ، اگر کسی نے زیر امان اس غیر مسلم کی جان یا مال کو نقصان پہنچایا تو اس کے لیے یہ وعید شدید ہے : ”فعليه لعنة الله والملئكة والناس اجمعين“ -

ومن والی قوماً

”ولا“ کی دو قسمیں ہیں : ❶ ولاء موالات ❷ ولاء عتاقہ -

ولاء موالات کی صورت یہ ہے کہ جیسا اہل عرب کا دستور تھا کہ ایک آدمی دوسرے سے یہ عہد کرتا اور قسم کھاتا تھا کہ ہم ایک دوسرے کے ہر اچھے اور برے میں شریک ہوں گے ، یعنی میں تیری مشکلات میں مدد کروں گا اور تم میری مشکلات میں مدد کرو گے ، لہذا اس عہد و پیمان کو توڑنا بشرطیکہ جائز امور میں ہو جائز نہیں ہے -

ولاء عتاقہ کی صورت یہ ہے کہ کسی نے اپنا غلام آزاد کیا تو اس کا اپنے اس آزاد کردہ غلام پر حق ولاء ثابت ہوتا ہے ، اور دونوں کے درمیان موالات قائم ہو جاتی ہے ، اس لیے اگر غلام کا کوئی اور وارث نہ ہو تو مولیٰ اس کی وارث کا مستحق ہوگا ، اب اگر اس غلام نے اپنے عشق کی نسبت اس کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی طرف کی تو یہ جائز نہیں ہے ، حدیث میں ولاء کی دونوں قسمیں مراد لی جاسکتی ہیں -



﴿ وعن عامر بن سعد أن سعداً ركب إلى قصره بالعقيق فوجد عبداً يقطع شجراً أو يخطه فسلبه فلما رجع سعد جاءه أهل العبد فكلّموه أن يردّ على غلامهم أو عليهم ما أخذ من غلامهم فقال معاذ الله أن أردّ شيئاً فلنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي أن يردّ عليهم رواه مسلم (۱۹۰) ﴾

”حضرت عامر بن سعد کہتے ہیں کہ (ایک دن) حضرت سعد ابن وقاصؓ اپنی حویلی کی طرف جو مقام عقیق میں تھی، سوار ہو کر چلے تو انہوں نے ایک غلام کو دیکھا جو ایک درخت کاٹ رہا تھا یا اس درخت کے پتے جھاڑ رہا تھا، حضرت سعد نے اس غلام کے کپڑے چھین لیے، پھر جب وہ (مدینہ) واپس آئے تو غلام کے مالک ان کی خدمت میں آئے اور یہ گفتگو کی کہ انہوں نے جو چیز ان کے غلام سے لی ہے (یعنی اس کے کپڑے) اسے وہ غلام کو واپس کر دیں یا ان (مالکوں) کو دے دیں، حضرت سعدؓ نے فرمایا، خدا کی پناہ میں اس چیز کو کیسے واپس کر سکتا ہوں جو مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور نفل دلوائی ہے، چنانچہ حضرت سعدؓ نے کپڑے واپس کرنے سے انکار کر دیا۔“

اس حدیث میں جو کپڑے چھین لینے کا واقعہ مذکور ہے، یہ عقوبات مالیہ کے قبیل سے ہے، ابتداء اسلام میں عقوبات مالیہ مشروع تھیں بعد میں ان کو منسوخ کر دیا گیا (۲۰)، احادیث میں درختوں اور گھاس وغیرہ کو کاٹنے کی ممانعت اسی لیے کی گئی ہے تاکہ مدینہ منورہ کی رونق میں کمی نہ آئے۔

الفصل الثانی

﴿ وعن صالح مولى سعاد أن وجد عبداً من عبيد المدينة يقطعون من شجر المدينة فأخذ متاعهم وقال يعني إيمو إليهم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى أن يقطع من شجر المدينة شيء وقال من قطع منه شيئاً فلنم أخذه سلبه رواه أبو﴾

(۱۹۰) الحدیث اخر حدیث مسلم (ج ۱ ص ۴۴۱) فی کتاب الحج، باب فضل المدینة ودعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکة۔
(۲۰) دیکھئے التعلیق الفصیح: ص ۲۷۷ ج ۳۔

(۲۰*)

”حضرت سعدؓ نے مدینہ کے غلاموں میں سے کچھ کو مدینہ کا درخت کاٹتے ہوئے پایا تو انہوں نے ان کا اسباب ضبط کر لیا، اور پھر ان کے مالکوں سے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپؐ نے مدینہ کے درخت کا کوئی بھی حصہ کاٹنے سے منع فرمایا ہے، نیز آپؐ نے فرمایا ہے کہ جو شخص مدینہ کے درخت کا کچھ بھی حصہ کاٹے تو اس کا اسباب اس شخص کے لیے ہوگا جو اس کو پکڑے۔“

یہاں ”عن صالح مولی لسعد“ کی بجائے صحیح اس طرح ہے ”عن صالح عن مولی لسعد“ کیوں کہ صالح حضرت سعد کے مولی (آزاد کردہ غلام) نہیں ہیں، بلکہ یہ توأمہ کے مولی ہیں، دراصل صالح نے یہ روایت حضرت سعد کے مولی سے نقل کی ہے اس لیے کہا جائے گا کہ اس روایت میں صالح کے بعد ”عن“ کا لفظ یا تو راوی کی غلطی سے رہ گیا ہے، یا خود مصنفؒ سے سو ہوا ہے (۲۱)۔



﴿ وعن ﴿ الزُّبَيْرِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ صَيْدَ وَجِّ وَعِضَاهَهُ حَرَمٌ مُحَرَّمٌ لِلَّهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَقَالَ مُعِي السُّنَّةِ وَجَّ ذَكَرُوا أَنَّهَا مِنْ نَاحِيَةِ الطَّائِفِ وَقَالَ الْخَطَّابِيُّ أَنَّهُ بَدَّلَ أَنَّهَا (۲۱*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وج کا شکار اور اس کے خاردار درخت حرام ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حرام کیے ہوئے ہیں۔“

مقام وج میں شکار کی ممانعت

وج واد کے فتح اور جمیم کی تشدید کے ساتھ طائف کے اطراف میں ایک جگہ ہے، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے محاصرہ کا ارادہ کیا، اور اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو یہ اطلاع دی کہ اس غزوہ میں آپؐ کے ساتھ انصار اور مہاجرین کی ایک جماعت ہوگی، تو آپؐ نے پہلے سے طائف کے اس قلعہ زمین کو حمی قرار

(۲۰*) الحدیث أخر ج ابو داود (ج ۱ ص ۲۶۸-۲۶۹) فی کتاب المناسک باب فی تحریم المدینہ۔

(۲۱) دیکھئے برقات: ص ۲۶، ج ۶۔

(۲۱*) الحدیث أخر ج ابو داود (ج ۱ ص ۲۶۸) فی کتاب المناسک باب فی مال الکعبة۔

دیا تاکہ محاصرہ کے وقت لشکر کو اپنے لیے خوراک اور اپنے جانوروں کے لیے چارے کی دقت پیش نہ آئے (۲۲) اس لیے یہ حرمت جرم کے طور پر نہیں تھی اور اگر یہ حرمت حرم کے طور پر تھی تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ تحریم ایک مخصوص وقت کے لیے تھی اور بعد میں منسوخ ہو گئی۔

البتہ امام شافعیؒ سے یہ مقول ہے کہ مقام روج میں نہ تو شکار کیا جائے اور نہ وہاں کے درخت کاٹے جائیں، لیکن انھوں نے اس میں وجوب ضمان وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے (۲۳)۔



﴿وَعَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَمُوتَ بِالْمَدِينَةِ فَلَيْمَتْ بِهَا فَأَيُّ شَفْعٍ لِمَنْ يَمُوتُ بِهَا رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالْإِسْنَادُ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ إِسْنَادًا (۲۳*)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص کا انتقال مدینہ میں ہو سکتا ہو اسے مدینہ ہی میں مرنا چاہیے کیونکہ جس شخص کا انتقال مدینہ میں ہوگا میں اس کی شفاعت کروں گا۔“

یعنی اگر وہ عاصی ہے تو اس کے گناہ معاف کرواؤں گا اور اگر مطیع ہے تو اس کے درجات بلند کرواؤں گا، یہاں اس شفاعت سے شفاعت عامہ مراد نہیں ہے، بلکہ یہ شفاعت اہل مدینہ کے ساتھ خاص ہے، وہ شخص جس کا انتقال مدینہ میں نہ ہوا ہو اس کو یہ شفاعت نصیب نہیں ہوگی، اس لیے علماء نے کہا ہے کہ افضل یہ ہے کہ جس شخص کی عمر زیادہ ہو جائے یا اس کو کشف وغیرہ کے ذریعہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کا وقت قریب ہے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنی زندگی کے یہ آخری لمحات مدینہ میں گزارے، تاکہ اس کا انتقال مدینہ میں ہو جائے اور اس شفاعت مخصوصہ کی سعادت نصیب ہو، اس بارے میں حضرت فاروق اعظمؓ کی یہ دعا

اللھم ارزقنی شہادۃ فی سبیلک واجعل موتی ببلد رسولک ”بہت ہی عمدہ اور بہترین ہے (۲۴)۔“



(۲۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۸۲، ج ۲۔

(۲۳) دیکھیے شرح الطبری: ص ۳۸۱، ج ۵۔

(۲۳۸) الحدیث اخر جہ الترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) فی ابواب المناقب، باب ما جاء فی فضل المدینۃ۔ واحمد (ج ۲ ص ۴۳-۱۰۴)۔

(۲۴) مرقات: ص ۲۶، ج ۶۔

الفصل الثالث

﴿ وعن ﴿ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْ بِالْمَدِينَةِ ضِعْفِي مَا جَعَلْتَ بِمَكَّةَ مِنَ الْبَرَكَاتِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۴*) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اے اللہ مدینہ کو اس برکت سے دوگنی برکت عطا فرما جو مکہ کو عطا کی ہے۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء مدینہ کی شان و شوکت، رزق اور دنیاوی برکات کے لیے مکہ کی نسبت دوگنی کی دعا کرنا ہے، لہذا یہ دعا مدینہ پر مکہ کی افضلیت کے منافی اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مکہ میں سات کا اجر و ثواب مدینہ کی نسبت دوگنا ہے (۲۵)۔



﴿ وعن ﴿ ابْنِ عُمَرَ مَرْفُوعًا مِنْ حَجَّ فَزَارَ قَبْرِي بَعْدَ مَوْتِي كَانَ كَمَنْ زَارَنِي فِي بَابِي رَوَاهُمَا الْبَيْهَقِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ (۲۵*) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے حج کیا اور پھر میرے وصال کے بعد میری قبر کی زیارت کی تو وہ اس شخص کی مانند ہوگا جس نے میری زندگی میں میری زیارت کی۔“

من حج فزار قبری

میں فاء تفتیح کے لیے ہے، مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کی زیارت حج کے

(۲۴*) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک باب دلائر حجة - ومسلم (ج ۱ ص ۴۴۲) فی کتاب الحج باب فضل المدينة ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة -

(۲۵*) نسخة مرفقة: ص ۲۸، ج ۶ -

(۲۵*) الحدیث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (ج ۳ ص ۳۸۹) رقم الحديث ۳۱۵۳، في الخامس والعشرين من شعب الإيمان باب في المناسك فضل الحج والعمرة -

بعد کرنی چاہیے جیسا کہ قواعد شرعیہ کا یہی تقاضا ہے کہ فرض نفل پر مقدم ہے ، البتہ امام حسن بن زیادؑ نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ تفصیل نفل کی ہے کہ اگر حج فرض ہو تو پھر افضل یہ ہے کہ حج سے ابتداء کرے اور اگر نفل حج ہے تو پھر اسے اختیار ہے جس سے چاہے ابتدا کرے ، لیکن ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ ہر صورت میں حج سے ابتداء کرے ، ایک تو اس لیے کہ حدیث مطلق ہے اس میں فرض یا نفل کی کوئی قید نہیں ہے ، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق پر مقدم ہے ، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ تحیۃ المسجد النبوی کو زیارت قبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مقدم کیا جاتا ہے (۲۶) ۔

جمہور علماء نے حج کے بعد بشرط استطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کی زیارت کو افضل المسدوبات میں شمار کیا ہے ، اور بعض فقہاء نے قریب من الواجب کہا ہے (۲۷) ۔



(۲۶) دیکھیے مرقات: ص ۲۹، ج ۶۔

(۲۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۸۳، ج ۳۔

كتاب البيوع

كتاب البيوع ايك نظر میں

باب الکسب الحلال	٥١٣-٥٠٢
باب الخيار	٥٢٣-٥١٤
باب الربوا	٥٤٨-٥٢٤
باب المنهى عنها من البيوع	٥٩٣-٥٤٩
باب بلا ترجمه	٥٩٧-٥٩٣
باب السلم والرهن	٦٠٣-٥٩٨
باب الاحتکار	٦٠٦-٦٠٤
باب الإفلاس والإنظار	٦٠٨-٦٠٦
باب الشركة والوكالة	٦١١-٦٠٩
باب الغصب والعارية	٦١٤-٦١١
باب الشفعة	٦١٨-٦١٥
باب المساقاة المزارعة	٦٢٣-٦١٩
باب الإجارة	٦٣٠-٦٢٤
باب إحياء الموات والشرب	٦٣٢-٦٣١
باب العطایا	٦٣٧-٦٣٣
باب بلا ترجمه	٦٤١-٦٣٨
باب اللقطة	٦٤٩-٦٤٢
باب الفرائض	٦٦٨-٦٤٩
باب الوصایا	٦٧٢-٦٦٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب البیوع

اسلامی نقطہ نظر سے انسان کی عملی زندگی کے دو محور ہیں: اول ”حقوق اللہ“ جن کو عبادات کہتے ہیں اور دوم ”حقوق العباد“ جن کو معاملات اور معاشرت کہا جاتا ہے، یہی دو اصطلاحیں ہیں جو انسانی نظام حیات کے تمام اصول و قواعد اور قوانین کی بنیاد ہیں۔

عبادات کی طرح معاشرت اور معاملات شریعت کے نہایت اہم ابواب ہیں، بلکہ ان میں ہدایات ربانی اور خواہشات نفسانی اور احکام شریعت اور دنیوی مصلحت کی کشمکش عبادات وغیرہ دوسرے تمام ابواب سے زیادہ بولی ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ کی بندگی و فرمانبرداری اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کی شریعت کی تابعداری کا جیسا امتحان ان میدانوں میں ہوتا ہے دوسرے کسی میدان میں نہیں ہوتا، اور یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے بنی آدم کو فرشتوں پر نوعی فضیلت حاصل ہوئی، ورنہ ظاہر ہے کہ ایمان و یقین اور ہمہ وقتی ذکر و عبادت اور روح کی لطافت و طہارت میں انسان فرشتوں کی برابری کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

لیکن چونکہ ”حقوق اللہ“ کو عمومیت حاصل ہے کہ اس کا تعلق انسان کے ہر فرد سے ہے، اس لیے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے ان کو بیان کیا، اس کے بعد ”حقوق العباد“ یعنی معاملات کا بیان شروع کیا ہے اور چونکہ لوگ آپس کے تنازعات کی آگ کو بجھانے میں اور نظام المعاش کے چلانے اور بقاء میں خرید و فروخت کی طرف زیادہ محتاج ہیں، اس لیے اس کی اہمیت کی وجہ سے ”بیع“ کو معاملات کا سب سے اہم

جزء سمجھ کر دیگر معاملات سے اس کو مقدم کیا (۱)۔

لفظ ”بیع“ کے معنی ہیں بیچنا، یعنی فروخت کرنا اور لفظ ”شراء“ کے معنی ہیں خریدنا، لیکن یہ دونوں الفاظ اعداد کی قبیل سے ہیں، یعنی ایک دوسرے کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں، کیونکہ ثمن اور مثن دونوں میں ”بیع“ بننے کی صلاحیت ہے، اس لیے ”بیع“ کا ترجمہ اصطلاحی طور پر ”خرید و فروخت“ سے کیا جاتا ہے اور لغوی اعتبار سے مطلب اس کا صرف ”مبادلة المال بالمال“ ہے۔

جبکہ شریعت کی اصطلاح میں ”مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي“ کو بیع کہا جاتا ہے، لیکن تراضی شرعی معتبر ہے، لہذا اگر متعاقدین کسی غیر شرعی عقد پر راضی ہوں تو اس کا اعتبار نہیں۔ بیع کا رکن ”ایجاب اور قبول“ ہے، شرط ”اہلیت متعاقد“ ہے، محل ”مال“ ہے اور حکم بیع کے تام ہونے کے بعد مشتری کے لیے ملک کا ثابت ہونا ہے (۲)۔

”بیع“ کی حلت قرآن کریم کی آیت ”وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (۳) سے صراحتاً ثابت ہے، دیگر آیات میں بھی یہ مذکور ہے، مثلاً: ”وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا“ (۴) چنانچہ دن کو معاش کے لیے مقرر کرنے کا ذکر بطور احسان کے کیا جا رہا ہے اور معاش کا ذریعہ بیع و شراء پر موقوف ہے وغیر ذلک۔ اور حدیث سے بھی ثابت ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مبعوث ہوئے تو لوگ بیع و شراء کا عمل کرتے تھے، آپ نے ان کو اسی حالت پر برقرار رکھا اور بیع و شراء کے جواز پر تمام علمائے امت کا اجماع بھی ہے۔

پھر عقلی لحاظ سے بھی جواز و حلت ضروری ہے، کیونکہ انسان مدنی الطبع ہے اگر ”بیع“ جائز نہ ہو اور سبب تملیک نہ ہو تو مکلفین کی بقاء یا تو اس طریقے سے ہوگی کہ ہر ایک اپنی تمام حاجات خود سرانجام دے گا خوراک، لباس، اور دیگر تمام اشیاء ضرورت از خود پیدا کرے گا، مثلاً کھیتی باڑی کرنا، پھر اس کی دیکھ بھال کرنا اور فصل کے بعد اس کو صاف کر کے غلہ حاصل کرنا، آٹا بنانا اور روٹی تیار کرنا وغیرہ، اسی طرح لباس وغیرہ کی تیاری تک خود ہر مرحلے سے گزرے گا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام امور اس طرح ممکن نہیں اور یا دوسرے کا مال خریدے بغیر زبردستی لیا جائے یا بذریعہ سوال لے گا اور یا پھر فاقہ کرے گا یہاں تک کہ موت واقع ہو اور ظاہر ہے کہ یہ تمام صورتیں فاسد ہیں، لہذا ”بیع“ کا جائز و حلال ہونا بقاء ”مکلفین“ کے لیے ضروری ہے (۵)۔

(۱) ماخوذ از معارف الحدیث: ۱۸/۶۔ و مظاهر حق: ۲۴/۳۔

(۲) عمدة القاری: ۱۵۹/۱۱ و المرقاة: ۳۱/۶۔

(۳) سورة البقرة: ۲۷۵۔

(۴) سورة النباء: ۱۱۔

(۵) المرقاة: ۳۱/۶۔ ۳۲، و عمدة القاری: ۱۵۹/۱۱۔

”بیع“ میں بنیادی طور پر تین چیزیں ہوتی ہیں: ❶ عقد بیع یعنی نفس معاملہ کہ ایک شخص کوئی چیز فروخت کرتا ہے دوسرا اسے خریدتا ہے۔

❷ بیع جس چیز کو فروخت کیا جاتا ہے۔ ❸ ثمن یعنی ”قیمت“۔

ان تینوں کے اعتبار سے نفس المظالم میں ”بیع“ کی مختلف اقسام ہیں: چنانچہ نفس معاملہ اور اس کے حکم (کہ بیع صحیح ہوئی یا نہیں ہوتی) کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں:

❶ نالذ ❷ موقوف ❸ فاسد ❹ باطل۔

”بیع“ یعنی فروخت کی جانے والی چیز کے اعتبار سے بھی ”بیع“ کی چار قسمیں ہیں:

❶ مقایضہ ❷ صرف ❸ سلم ❹ بیع مطلق۔

اور ثمن یعنی قیمت کے اعتبار سے بھی ”بیع“ کی چار قسمیں ہیں:

❶ مزابہ ❷ تولیہ ❸ دضیہ ❹ مساومہ۔ بیع مزابہ وہ بیع ہے جو ثمن اول سے زائد کے ساتھ ہو، بیع تولیہ وہ بیع جو ثمن اول کے ساتھ ہو، بیع دضیہ اس کو کہتے ہیں کہ بائع نے جس قیمت پر بیع کو خریدا ہے اس سے کم پر فروخت کرے، اور بیع مساومہ اس کو کہتے ہیں جس میں بائع کی خرید یعنی ثمن اول کا کوئی لحاظ نہ ہو بلکہ دونوں رضامندی سے جو قیمت چاہیں متعین کریں، یہ تمام اقسام جائز ہیں اور شرائط جواز ان میں موجود ہیں۔ (۶)

لفظ بیع کبھی مصدر بنی للمفعول کے طور پر مستعمل ہوتا ہے، اس لیے اس کی جمع لائی جاتی ہے اور کبھی معنی مصدری ہی مراد ہوتے ہیں اور جمع سے اس کی انواع کی طرف اشارہ ہوتا ہے (۶*)۔



(۶) دیکھ: البحر الرائق: ۶/۱۰۶ باب المزابہ والتولیہ۔

(۶*) دیکھ: المرقاة: ۶/۳۱۔ والبحر الرائق: ۵/۲۶۱ کتاب البیوع۔

باب الکسب و طلب الحلال

الفصل الأول

« وعن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب متفق عليه (۴) »

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان کے درمیان مشتبہ چیزیں ہیں جن کو اکثر لوگ نہیں جانتے، پس جو شخص مشتبہ چیزوں سے بچے گا وہ اپنے دین اور آبرو کی حفاظت کرے گا اور جو امور مشتبہ میں پڑے گا وہ حرام میں واقع ہوگا، جیسے چرواہا جب چراگاہ کے اطراف جانور چرائے گا تو اندیشہ ہے کہ وہ چراگاہ میں چرانا شروع کر دے۔ خبردار! ہر بادشاہ کی چراگاہ ہوتی ہے۔ خبردار! اللہ کی چراگاہ اس کے حرام کیے ہوئے امور ہیں۔ خبردار! انسان کے اندر ایک گوشت کا ٹکڑا ہے جب تک وہ صحیح ہے جسم صحیح رہتا ہے اور جب وہ بگڑ جاتا ہے تو جسم بگڑ جاتا ہے۔ خبردار! وہ دل ہے۔“

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ حدیث بڑی عظمت والی ہے اور بڑے وسیع خزانے کی حامل ہے اور ان احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے، حتیٰ کہ ایک جماعت نے اس کو ثلث الاسلام کہا ہے اور کہتے ہیں کہ جن حدیثوں پر شرائع و احکام کا مدار ہے وہ تین ہیں:

(۴) الحدیث متفق علیہ اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱۳/۱ باب فضل من استبرأ لدينه کتاب الایمان و کذا فی البیوع: ۲۵۵/۱ باب الحلال بین و الحرام بین و اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۲۸/۲ کتاب المساقاة باب اخذ الحلال و ترک الشبهات۔

ایک تو ”انما الأعمال بالنیات“ (۸) دوسری ”من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیه“ (۹) اور
 ہمیری یہی حدیث ہے ”الحلال بین والحرام بین“ (۱۰)
 جبکہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اسلام کا مدار چار حدیثوں پر ہے تین تو یہی مذکور احادیث
 ہیں اور ایک حدیث ”لا یؤمن أحدکم حتی یحب لایحیه ما یحب لنفسیه“ (۱۱)
 اس حدیث کی عظمت کی یہ توجیہ بتائی گئی ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے ،
 پینے ، لباس اور نکاح وغیرہ اعمال کی درستگی پر تنبیہ فرمائی ہے اور معرفت حلال کی طرف رہنمائی کر کے یہ بتلادیا
 کہ طریقہ معاش میں شہات کو چھوڑ کر حلال طریقہ اختیار کرنا چاہیے ، کیونکہ یہی طریقہ انسان کی آبرو اور دین
 کی حفاظت کا سبب ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہات میں پڑنے سے ڈرایا اور پھر
 اس کی وضاحت محسوس کے ساتھ تشبیہ و تمکیر بیان فرمائی ، پھر سب سے اہم چیز یعنی دل کی نگرانی کا ذکر فرمایا۔
 علامہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صرف اسی ایک حدیث سے دین کے تمام احکام کا استنباط ہو سکتا ہے
 اور علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس لیے کہ حدیث مذکور حلال و حرام کی تفصیل پر مشتمل ہونے کے ساتھ
 اس بات پر بھی مشتمل ہے کہ تمام اعمال کا تعلق دل سے ہے ، جس کی وجہ سے تمام اعمال اسی حدیث
 شریف کی طرف لوٹائے جائیں گے (۱۲)۔

حدیث مذکور کی تشریح

① علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ تو تمام احکام باری
 تعالیٰ کی طرف سے واضح ہیں ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بھی ایسی چیز نہیں چھوڑی جس میں اللہ تعالیٰ کا
 کوئی حکم ثابت ہوتا ہو اور اس پر کوئی دلیل اور بیان نہ ہو ، لیکن بیان دو قسم کا ہے : ایک بیان جلی ہے جس کو
 سب لوگ جانتے ہیں اور ایک بیان خفی ہے جس کو خاص علماء کے بغیر دوسرے لوگ نہیں جانتے ، اس خفاء
 اور پوشیدگی کی وجہ سے جو امور لوگوں پر مشتبہ ہو گئے ہیں ان میں توقف کرنا چاہیے اور شک سے بچنا چاہیے تاکہ

(۸) اول حدیث فی صحیح البخاری و مرتخریجہ فی الجزء الاول من نفحات التقيح۔

(۹) الحدیث اخر جہ الترمذی فی سننہ: ۵۸/۲۔ ابواب الزہد باب لا تر جمۃ بعد باب من تکلم بالكلمۃ لیضحک الناس۔

(۱۰) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱۳/۱ کتاب الایمان باب من استبر الدینہ۔

(۱۱) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۶/۱ کتاب الایمان باب من الایمان ان یحب لایحیه ما یحب لنفسیه۔

(۱۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۹۶/۱ کتاب الایمان باب فضل من استبر الدینہ۔

بصیرت کے بغیر اس مشکوک چیز پر اقدام نہ ہو، کیونکہ بیان اور وضاحت سے پہلے اگر اقدام کرے گا تو حرام میں واقع ہونے کا خطرہ رہے گا، جیسا کہ ممنوعہ چراگاہ کی مندر پر چرانے سے ممنوعہ علاقے میں واقع ہونے کا خطرہ رہتا ہے (۱۲)۔

علامہ خطابیؒ کے کام کا حاصل یہ ہے کہ یہ امور اضافی طور پر مشتبہ ”اشتباہ میں ڈالنے والے“ ہیں، یعنی نسبت ان لوگوں کے جو بیان نفی کو نہیں سمجھتے، البتہ تمام لوگوں کے اعتبار سے مشتبہ نہیں، چنانچہ سیاق حدیث ”لا یعرفہا کثیر من الناس“ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض لوگ جانتے ہیں اور جب بعض لوگ جانتے ہوں گے تو فی نفسہ ان کو مشتبہ نہیں کہا جائے گا۔

اور ان ”مشتبہات“ سے بچنے کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک بیان اور وضاحت نہ ہو جائے اس وقت تک بصیرت کے بغیر ان چیزوں پر اقدام نہ ہو، البتہ وضاحت کے بعد کوئی مضائقہ نہیں۔

⑤ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”مشتبہات“ سے مراد امور اجتہاد یہ ہیں، جن میں اولاً حلت و حرمت متعارض ہوں، اب جب مجتہد نے اجتہاد کے ذریعہ سے دلیل شرعی کی روشنی میں اس چیز کو حلال یا حرام کے ساتھ ملحق کیا تو اس اجتہاد میں چونکہ خطاء اور غلطی کا امکان ہے اور یہ کوئی نص اور اجماع نہیں، اس لیے تقویٰ کی رو سے اس چیز سے بچنا چاہیے نہ کہ فتویٰ کے لحاظ سے۔

⑥ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”مشتبہات“ سے مراد امور مکروہتہ ہیں اور حدیث کا مقصود مکروہات سے بچنے پر براہِ گنجہ کرنا ہے، کیونکہ بہت سارے لوگ یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ حرام نہیں مکروہات کے ارتکاب کی پرواہ نہیں کرتے تو حدیث میں ان کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان کا یہ عمل محرمات کے ارتکاب کی طرف مفضی ہے۔

⑦ بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ ”مشتبہات“ سے مراد وہ مباح امور ہیں جن سے بچنا تقویٰ کے اعتبار سے بہتر ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء کرام اور اکثر حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین مباح امور سے بھی بچتے تھے، چنانچہ انھوں نے نہ اچھے کھانوں کا، نہ نرم لباس کا اور نہ اچھے مکانات میں رہنے کا التزام کیا، بلکہ ان حضرات نے عیش پرستی کے تمام اضداد کو اختیار کیا تھا، جیسا کہ ان کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے (۱۳)۔

دراصل حدیث کا اجمالی مقصد مشتبہ چیزوں سے بچنا اور پرہیز کرنا ہے تاکہ حرام میں واقع ہونے سے

(۱۳) معالم السنن: ۵/۶۰ تحت باب فی اجتہاد الشہات۔

(۱۴) دیکھئے عملة الفاری: ۳۰۲/۱ کتاب الایمان باب فضل من استبرأ الدینہ۔

محفوظ ہو جائیں اور یہ مطلب تمام توجیہات سے واضح ہے، ورنہ اس معنی سے قطع نظر کر کے اگر ہر توجیہ کو الگ لیا جائے تو آخری دو توجیہ ضعیف ہیں، اس لیے کہ ظاہر ہے مباح اور مکروہ مشتبہات کے قبیل سے نہیں ہیں۔ پھر اشتباہ سے بچنے کی مختلف صورتیں ہیں: کیونکہ اشتباہ یا تو عام آدمی کو ہوا ہے اور یا مجتہد کو اگر عام آدمی کو اشتباہ ہوا ہے اس حکم کو نہ جاننے کی وجہ سے اور مجتہد سے سوال نہ کرنے کی وجہ سے اس صورت میں بچنا واجب ہے اور اگر اشتباہ اختلاف علماء اور اہل فتویٰ کی وجہ سے ہو اور کسی ایک صورت کو دوسری پر علم و تقویٰ کے لحاظ سے ترجیح نہ دی جاسکتی ہو تو اس صورت میں بچنا مستحب ہے۔

اور اگر اشتباہ مجتہد کو اجتہاد نہ کرنے کی وجہ سے ہوا ہے تو اس کا حکم بھی عام آدمی کی طرح ہے، یعنی بچنا واجب ہے اور اگر اجتہاد کے بعد اشتباہ ہوا ہے تعارض اولہ کی وجہ سے کہ ان میں سے کسی دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح نہیں دی جاسکتی تو اس صورت میں بھی بچنا واجب ہے، اس لیے کہ حلت و حرمت کے احتمال کے برابر ہونے کی صورت میں محرم کو یصح پر ترجیح ہوتی ہے۔

اور اگر تعارض اولہ کے ساتھ اباحت کی ترجیح حرمت پر ثابت ہو جائے تو اس وقت احتمال نطاء کی بنا پر بچنا استحباب کے درجے میں ہوگا (۱۵)۔

فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ دِينَهُ وَعِرْضَهُ

”جس شخص نے مشتبہ چیزوں سے پرہیز کیا اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو محفوظ کر لیا“ یعنی مشتبہ چیزوں سے بچنے والے کو نہ تو دین میں کسی خرابی کا خوف رہے گا اور نہ کوئی اس پر طعن و تشنیع کرے گا اور جو شخص مشتبہ چیزوں میں مبتلا ہوا وہ حرام میں مبتلا ہو گیا اور اس کی مثال اس چرواہے کی سی ہے جو ممنوعہ چراہ گاہ کی منڈیر پر جانور چراتا ہے۔“

حرام میں واقع ہونے کی دو توجیہ کی گئی ہیں: ① ایک تو یہ کہ جب آدمی کی عادت مشتبہ چیزوں سے نہ بچنے کی ہو تو اس عادت کی وجہ سے گناہوں سے اجتناب کی اہمیت ختم ہو جاتی ہے اور دینی امور میں لاپرواہی کی وجہ سے حرام جاننے کے باوجود حرام میں واقع ہو جاتا ہے۔

یابہ کہ مشتبہ امور میں کثرت وقوع کی وجہ سے اس کے دل میں ظلمت اور تاریکی آ جاتی ہے اور علم و تقویٰ کی نورانیت ختم ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ حرام میں واقع ہو جاتا ہے اور اس کو اس فعل کی حرمت کا شعور تک نہیں ہوتا۔

② دوسری توجیہ یہ ہے کہ جب آدمی پر کوئی حکم کسی مسئلہ میں مشتبہ ہو جائے اور وہ پوچھنے اور تحقیق کے بغیر اس کا ارتکاب کرے تو ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں وہ فعل حرام ہو، اس بنیاد پر ”وقوع فی الشبهة“ کو ”وقوع فی الحرام“ فرمایا گیا (۱۶)۔

اس ارشاد گرامی میں حرام چیزوں کو ممنوعہ چراگاہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح کوئی حاکم کسی خاص چراگاہ کو دوسروں کے لیے ممنوع قرار دے دیتا ہے اور دوسرے لوگ اپنے جانوروں کو اس ممنوعہ چراگاہ سے دور رکھتے ہیں، اسی طرح جو چیزیں شریعت نے حرام قرار دی ہیں وہ لوگوں کے لیے ممنوع ہیں، ان کے ارتکاب سے اجتناب واجب ہے اور مشتبہ چیزوں میں مبتلا ہونے کو ممنوعہ چراگاہ کی منڈیر پر عام جانور چرانے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح چرواہے کے لیے ضروری ہے کہ ممنوعہ چراگاہ سے بچنے کے لیے جانور دور چرائے، کیونکہ اگر ممنوعہ چراگاہ کی منڈیر پر چرانے گا تو جانوروں کا ممنوعہ چراگاہ میں گھسنے کا ہر وقت احتمال رہے گا اور گھسنے کی صورت میں اسے مجرم قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح انسان کو چاہیے کہ وہ مشتبہ چیزوں سے دور رہے تاکہ محرمات میں مبتلا نہ ہو جائے، اس تشبیہ کی وضاحت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ ہر بادشاہ کا ایک ایسا ممنوعہ علاقہ ہوتا ہے جس میں جانور چرانا جرم سمجھا جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ رب العزت کا ممنوعہ علاقہ حرام چیزیں ہیں کہ جن میں مبتلا ہونا لوگوں کے لیے ممنوع قرار دے دیا گیا ہے، لہذا جو کوئی اس ممنوعہ علاقہ میں داخل ہوگا یعنی حرام چیزوں کا ارتکاب کرے گا اسے مستوجب عذاب قرار دیا جائے گا۔ تمثیل مذکور میں خاص طور سے چراگاہ کا ذکر اس وجہ سے آیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب کے بادشاہ اپنے لیے خاص علاقے مخصوص کرتے تھے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کو مثال میں ذکر کیا جو ان کے نزدیک مشہور تھی (۱۷)۔

حدث العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ محمود بالذموم کے قبیل سے ہے، یعنی بادشاہ کا کسی علاقہ کو اپنے لیے خاص کرنا اور اس علاقہ کی گھاس کو جانوروں کے چرنے سے روک کر ممنوعہ چراگاہ قرار دینا درست نہیں تو اس مذموم کے ساتھ محمود کو تشبیہ دی گئی اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث سے استنباط کیا جائے اور بادشاہ کے لیے اس کو جائز قرار دیا جائے، کیونکہ تشبیہات سے اخذ مسائل اور استنباط احکام صحیح نہیں، اسی وجہ سے ہمارے نزدیک بادشاہ اپنی ذاتی ملکیت کے طور پر کسی علاقہ کو خاص نہیں کر سکتا، البتہ امام مصالح المؤمنین کے پیش نظر اس بات کا حق رکھتا ہے کہ کسی علاقہ کو خاص کر دے اور ممنوعہ علاقہ

(۱۶) عمدة القاری: ۳۰۱/۱ کتاب الایمان باب فضل من استبرأ الذیہ۔

(۱۷) عمدة القاری: ۳۰۲/۱ باب فضل من استبرأ الذیہ۔

قرار دے، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تمام ”رَبَضَةٌ“ کو خیل الجہاد کے لیے مختص کیا تھا (۱۸) واضح رہے کہ حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدن کی بھلائی بہترین حلال غذا پر موقوف ہے، کیونکہ حلال غذا سے دل کو صفائی حاصل ہوتی ہے اور دل کی صفائی ہی سے تمام بدن اچھی حالت میں رہتا ہے۔ باین طور کہ برائی کی طرف کوئی عضو مائل نہیں ہوتا اور ہر ایک ایک عضو سے اچھے اعمال صادر ہوتے ہیں (۱۹)



﴿وَعَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَغِيِّ وَحُلْوَانِ السَّكَاهِنِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۰)﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت سے، زانیہ کی اجرت سے اور کاہن کی مٹھائی سے منع فرمایا۔“

حضرات ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کتے کا پالنا شکار کرنے کے لیے اور جانور و زراعت کی حفاظت کے لیے جائز ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں تصریح مذکور ہے: ”مَنْ اتَّخَذَ كَلْبًا لِالْكَلْبِ صَيْدٍ أَوْ مَا شِئِيَ أَوْ زَرْعٍ نَقِصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قَبْرَاطٌ“ (*) اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: ”سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ اقْتَنَى كَلْبًا لِالْكَلْبِ صَيْدٍ أَوْ مَا شِئِيَ فَإِنَّهُ يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قَبْرَاطَانِ“ قال سالم وكان أبوهريرة يقول ”أو كلب حرث“ (**)

ان روایتوں سے کتے کا پالنا شکار اور مویشی و زراعت کی حفاظت کے لیے صراحۃً جائز معلوم ہوتا ہے، البتہ ان تین امور کے علاوہ دیگر امور کے لیے مثلاً گھر کی حفاظت کے لیے کتے کا پالنا جائز ہے یا نہیں؟ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں کہ گھر کی حفاظت کے لیے کتے کا پالنا جائز نہیں، کیونکہ حدیث میں صرف مذکورہ تین قسموں کا استثناء آیا ہے اور شوائع کے نزدیک گھر کی حفاظت کے لیے کتے کا پالنا جائز ہے،

(۱۸) فیض الباری: ۱/۱۵۳۔

(۱۹) فیض الباری: ۱/۱۵۳ کتاب الایمان، باب فضل من استتر الخ۔

(۲۰) الحدیث متفق علیہ آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۹۸ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، و مسلم فی صحیحہ: ۲/۱۹ باب تحریم ثمن الکلب۔

(*) الحدیث آخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۲/۲۱ کتاب المساقاة والمزارعة، باب الامر بقتل الکلاب۔

(**) الحدیث متفق علیہ آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۸۲۳ کتاب الذبائح والصيد، باب من اقتنى کلباً و مسلم فی صحیحہ: ۲/۲۱ کتاب المساقاة والمزارعة، باب الامر بقتل الکلاب و بیان نسخہ۔

کیونکہ اس صورت میں بھی ایسی ہی ضرورت پڑتی ہے جس طرح باقی تین صورتوں میں ضرورت ہے، لہذا اس صورت کو باقی تین صورتوں پر قیاس کیا جائے گا۔

لیکن پہلا قول راجح ہے، کیونکہ اگر مذکورہ تین قسموں پر دیگر اقسام کو بھی قیاس کیا جائے تو پھر اس چیز کو مباح کہنا پڑے گا جو حدیث کے رو سے حرام ہے۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ کتا گھر کی حفاظت کے لیے ایسا کارآمد نہیں جیسا باقی تین صورتوں میں ہے، کیونکہ چور ایسا حیلہ کر سکتا ہے کہ اس کو کچھ کھلا کر نکال دے اور پھر سامان چوری کرے (۲۱)۔

بیع الکلب

حدیث مذکور سے حضرات ائمہ ثلاثہؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ، عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ وغیرہم حضرات نے ”بیع الکلب“ کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے کہ بیع الکلب مطلقاً ناجائز ہے، چاہے کلب معلّم ہو یا غیر معلّم، اسی طرح قابل انتفاع ہو یا انتفاع کے قابل نہ ہو، البتہ مالکیہ کے نزدیک ایک روایت میں وہ کتا جس کا رکھنا اور پالنا جائز ہو تو اس کی بیع بھی جائز ہے اور جس کتے کا پالنا جائز نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہیں، حضرات حنفیہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ اور دیگر حضرات کے نزدیک ہر وہ کتا جو قابل انتفاع ہے اس کی بیع جائز ہے، البتہ ”کلب عقور“ جو قابل انتفاع نہیں ہے اس کی بیع ناجائز ہے (۲۲)۔

”بیع الکلب“ کے جواز پر حنفیہ نے متعدد روایات سے استدلال کیا ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں آیا ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید“ (۲۳) اسی طرح حضرت جابرؓ کی دوسری روایت میں ہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه نہی عن ثمن الکلب والہبّر الا الکلب المعلّم“ (۲۴)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں آیا ہے: ”نہی عن ثمن الکلب الا کلب الصید“ (۲۵) اسی طرح ابن عباسؓ کی روایت میں ہے: ”رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن کلب الصید“ (۲۶)۔

(۲۱) دیکھیے المغنی لان قدامہ: ۱۶۳/۳ حکم قتل الکلب و اقسامہ فصل ۳۱۵۸۔

(۲۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۰۳/۱۱ باب موکل الرما۔

(۲۳) الحدیث اخر جہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۰ باب ثمن الکلب۔

(۲۴) الحدیث اخر جہ احمد فی مسندہ: ۳/۳۱۶ فی احادیث جابر بن عبد اللہ۔

(۲۵) الحدیث اخر جہ الترمذی فی جامعہ: ۱/۲۴۱ باب بلاتر جمۃ بعد باب کراہیۃ ثمن الکلب والسنور۔

(۲۶) الحدیث اخر جہ الخوارزمی فی جامع المسابید: ۱۰/۲۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے شکاری کتے کے قتل کے سلسلے میں ایک آدمی پر چالیس درہم کا جرمانہ مقرر کیا اور جانوروں اور مویشیوں کے محافظ کتے کے قتل کے بارے میں ایک سینڈھے کا فیصلہ فرمایا (۲۷)۔

دوسری بات یہ ہے کہ شکاری کتے اور مویشی اور زراعت کی حفاظت کرنے والے کتے کا پالنا صحیح احادیث سے ثابت ہے، جس کے انکار کی مجال نہیں تو جب اس کا قابل انتفاع ہونا اور مالیت احادیث صحیحہ سے ثابت ہے تو پھر اس کے شتم کی حرمت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟ جیسا کہ امام طحاویؒ نے حسب عادت تفصیل سے بیان فرمایا ہے (۲۸)۔

حدیث مذکور کا جواب

حدیث مذکور کا جواب حنفیہ کی طرف سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الحجۃ“ میں یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ابتداء اسلام پر محمول ہے، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”قتل کلاب“ کا حکم فرمایا تھا اور جب ”قتل کلاب“ کا حکم منسوخ ہوا تو ”تحریم بیع“ کا حکم بھی منسوخ ہوا، چنانچہ حدیث میں آیا ہے ^۱”إِنْ مِّنَ السُّحْتِ ثَمَنَ الْكَلْبِ وَأُجْرَ الْحَبْأَمِ ثُمَّ رُخِّصَ فِي أُجْرِ الْحَبْأَمِ“ تو جس طرح اجرت حجام کی ممانعت منسوخ ہو گئی ہے، اسی طرح شتم کلب کی ممانعت بھی منسوخ ہے اور کتوں کے سلسلے میں احکام تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابتداء میں حکم سخت تھا تاکہ لوگوں کے دلوں سے آثار جاہلیت مکمل طور پر ختم ہو جائیں اور جب یہ مقصد پورا ہو گیا تو حکم میں بھی نرمی اور رخصت آئی، چنانچہ وہی حضرات صحابہ جن سے احادیث بھی مروی ہیں ان کا عمل رخصت پر ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلا والا حکم منسوخ ہے اور متعدد روایات تحریم میں استثناء بھی صحیح احادیث سے ثابت ہے (۲۹) لہذا دفع تعارض بین الاحادیث کے لیے یہی کہا جائے گا کہ احادیث نہی کلب غیر منفع بہ سے متعلق ہیں اور احادیث جواز جن میں کلب صید وغیرہ کا استثناء ہے وہ کلب منفع بہ سے متعلق ہیں، تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہو۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ نہی تحریم پر محمول نہیں، بلکہ اصل مقصود کتے بیچنے کے پیش سے نفرت دلانا ہے اور اس کی ذمہ داری کا اظہار ہے، چنانچہ بعض روایات میں ”کسب الحجام“ اور بعض

(۲۷) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۱ باب ثمن الکلب۔

(۲۸) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۰ باب ثمن الکلب۔

(۲۹) دیکھیے تکملة فتح الملهم: ۱/۵۳۱۔

بَشَسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (۲)

لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس توجیہ کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ضمیر ثانیہ میں بھی دونوں کا ذکر ثابت ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت انسؓ کی روایت ہے ”فَنَادَى مُنَادِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ“ (۳)

حافظین فرماتے ہیں کہ ایسے مقامات میں صیغہ مفرد کا استعمال کرنا جائز ہے جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ ایک ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ“ جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ ”یرضوهما“ ہونا چاہیے (۴)۔

چنانچہ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں رسول کے ذکر سے پہلے اللہ تعالیٰ کا ذکر بطور تمہید کے ہے، جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ تعالیٰ کے رسول اور خلیفہ ہیں، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان چیزوں کو حرام قرار دینا ایسا ہے جیسا اللہ تعالیٰ کا حرام قرار دینا (۵)۔

خلاصہ یہ کہ کبھی شانِ تادب غالب ہوتی ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کلام میں تقطیع پسند فرماتے ہیں دونوں کا ذکر ایک ساتھ نہیں فرماتے اور کبھی شانِ ”توحد الامر“ غالب ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنی طرف سے کچھ نہیں، بلکہ بات وہی ہے جو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، جس کی وجہ سے دونوں کا ذکر بھی ایک ساتھ فرماتے ہیں لہذا درحقیقت کسی بھی طریقہ سے دوسرے طریقے کی ممانعت مقصود نہیں، بلکہ یہ مختلف احوال پر محمول ہے۔

وَالْمَيْتَةُ

”میتہ“ سے مراد وہ جانور ہے جو شرعی طریقے سے ذبح کیے بغیر خود بخود مر جائے ایسے جانور کا گوشت کھانا اور بیچنا بالاجماع حرام ہے، علاوہ اس ”میتہ“ کے جس کا استثناء حدیث سے ثابت ہے ”یعنی سمک اور جراد“ مچھلی اور ٹڈی۔ البتہ گوشت کے علاوہ بال، ہڈی، ناخن، سینک وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وہ مرنے سے نجس نہیں ہوتے لہذا ان سے انتفاع بھی جائز ہے

(۲) الحدیث أخرجه مسلم في كتاب الجمعة: ۵۹۳/۲، رقم الحديث ۸۶۰، والامام النسائي في سننه: ۸/۲، كتاب النكاح، باب ما يكره من النخطة۔

(۳) الحدیث متفق علیہ أخرجه البخاری في صحيحه: ۶۰۴/۱، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر وسلم في صحيحه: ۱۵۰/۲، كتاب الصيد والذبائح وما يوكّل من الحيوان، باب تحريم اكل لحم الحمر الانسية۔

(۴) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے عمدة القاری: ۵۵/۱۲، باب بیع المیتة والاصنام، وفتح الباری: ۳۲۵/۳، باب بیع المیتة والاصنام۔

(۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۶/۶۔

اور ان کا بیچنا بھی جائز ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک میتہ کے تمام اجزاء حرام ہیں۔

يُطْلَى بِهَا السَّفْنُ

میتہ ”مردار“ کی چربی سے انتفاع حاصل کرنے کے تین طریقے بتائے ہیں:

① بحری آب وہوا سے حفاظت کی خاطر چربی کشتیوں پر ملی جاتی تھی۔

② چٹروں کو مضبوط کرنے کے لیے چربی سے چکنا کیا جاتا تھا۔

③ لوگ چربیوں سے گھروں میں چراغ جلاتے تھے۔

اور مقصود یہ ہے کہ مردار کی چربی سے ان تین طریقوں سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہے تو کیا چربی کا بیچنا

بھی جائز ہے؟

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا، ہو حرام“

اکثر شافعیہ کے نزدیک چونکہ چربی کا استعمال کرنا جائز ہے مذکورہ مقاصد کے لیے، یا اس کے علاوہ کسی

اور مقصد کے لیے البتہ بیچنا جائز نہیں، اس لیے ان حضرات کے ہاں حدیث میں ”هو“ ضمیر ”بیع“ کی

طرف راجع ہے، انتفاع کی طرف راجع نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک نہ تو مردار کی چربی کا بیچنا جائز ہے اور نہ اس کا کسی فائدہ کے لیے استعمال جائز

ہے، اس واسطے ”هو“ ضمیر انتفاع کی طرف راجع ہوگی یعنی مذکورہ طریقوں سے انتفاع حاصل کرنا جائز نہیں

۱۷م ہے (۶)۔

چنانچہ اس کی تائید ابن ماجہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: ”لاهن حرام“ (۷)

باقی، نجس تیل، زیتون اور گھی جو کسی خارجی نجاست کی وجہ سے نجس ہو گئے ہوں ان کے استعمال

کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے:

چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ اور احمد بن صالحؒ وغیرہم کے نزدیک ان سے انتفاع حاصل کرنا بھی حرام

ہے اور وہ بھی ”تخم میتہ“ کے حکم میں ہیں۔

جبکہ جمہور امت کے نزدیک کھانے کے علاوہ کسی اور استعمال میں ان کا لانا جائز ہے، بلکہ امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک نجس زیتون کا بیچنا بھی جائز ہے بشرطیکہ وقت بیع میں نجاست کا اظہار کیا جائے۔

مردار کی چربی اور نجس زیتون کے درمیان فرق یہ بتایا گیا ہے کہ مردار کی چربی کے استعمال کی حرمت

(۶) دیکھئے شرح مسلم للامام النووی: ۲/۲۳ باب تحریم بیع الخمر والعینہ۔

(۷) الحدیث اخر جہان، ۱۸۱ حدیث منہ: ۲/۴۲۲ کتاب التجارات، رقم الحدیث ۲۱۶۶ باب ما لا یحل بیعہ۔

نص سے ثابت ہے، جبکہ نجس زیتون کے استعمال کی حرمت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔
 نجس زیتون کو مردار کی چربی پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ شریعت مطہرۃ نے نفرت برٹھانے کی
 غرض سے شراب، خنزیر اور مردار چیزوں کے بارے میں حکم مبالغہ کے ساتھ صادر فرمایا ہے، چنانچہ ان چیزوں
 کو نجس العین قرار دیا، جبکہ دیگر نجس اشیاء کا یہ حکم نہیں، لہذا دیگر اشیاء نجسہ کو ان پر قیاس کرنا قیاس مع
 الفارق ہوگا (۸)۔

باب الخيار

لفظ ”خيار“ اختیار کا اسم مصدر ہے، جس کے معنی ہیں ”دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کا
 انتخاب کرنا، چنانچہ کسی تجارتی معاملہ کو فسخ کرنے یا اس کو باقی رکھنے کا جو اختیار خریدار اور تاجر کو حاصل ہوتا
 ہے وہ اصطلاح فقہ میں ”خيار“ کہلاتا ہے (۹) تجارتی معاملات میں اس اختیار کی کئی قسمیں ہیں جو تفصیل سے
 کتب فقہ میں مذکور ہیں، تاہم اس موقع پر ان قسموں کے نام اور تعریفات کا ذکر کر دینا ضروری ہے۔
 ① خيار شرط: تجارتی معاملہ طے ہو جانے کے بعد تاجر یا خریدار یا دونوں کو اس معاملہ کے ختم کر دینے یا
 باقی رکھنے کا حق دیا جانا ”خيار شرط“ کہلاتا ہے، یہ اختیار تین دن تک رہتا ہے اس کے بعد بیع تام ہو جاتی
 ہے، اختیار باقی نہیں رہتا۔

② خيار عيب: بیع ہو جانے کے بعد خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب معلوم ہو جائے تو اس کے بعد
 اس چیز کو رکھ لینے یا واپس کر دینے کا جو اختیار خریدار کو حاصل ہوتا ہے، اسے ”خيار عيب“ کہتے ہیں،
 البتہ اگر بائع نے اس چیز کو فروخت کرتے وقت مشتری سے یہ کہہ دیا تھا کہ میں کسی عیب کا ذمہ دار نہیں
 ہوں خواہ خرید و یا نہ خریدو اور پھر بھی خریدار رضامند ہو گیا تو پھر واپس نہیں کر سکتا چاہے اس میں کوئی
 عیب بھی لکھے، اس صورت میں خيار عيب حاصل نہیں ہوتا۔

③ خيار رؤیت: بغیر دیکھی ہوئی چیز کو خریدنے کے بعد اس چیز کو رکھ لینے یا واپس کر دینے کا جو
 اختیار مشتری کو حاصل ہوتا ہے اسے ”خيار رؤیت“ کہتے ہیں۔

(۸) دیکھیے تکملة فتح الملمہ: ۱/۵۱۱ حکم بیع الاصنام وشحم المیئة۔

(۹) دیکھیے المرقاة: ۵۵/۶۔

نہیں ہوتی بلکہ ایجاب اور قبول کے بعد مجلس کی بقاء تک عاقدین میں سے ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے یہاں تک کہ مجلس بیع ختم ہو جائے اور تفرق بالابدان ہو جائے، البتہ تفرق بالابدان ہونے کے بعد بیع لازم ہو جاتی ہے، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ”بیع“ ایجاب اور قبول سے لازم ہو جاتی ہے اور مجلس بیع کی وجہ سے کسی کو بھی اختیار نہیں ہوتا، البتہ خیار شرط، خیار رویت، اور خیار عیب (۱۱) کی وجہ سے اختیار کا باقی رہنا جدا امر ہے اس کا خیار مجلس سے کوئی تعلق نہیں۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ“ (۱۲) کیونکہ ہر عقد کی حقیقت ایجاب اور قبول ہے، لہذا جب بیع میں یہ دونوں رکن مستحق ہو گئے تو عقد تام ہو گیا اور آیت سے اس کا ایفاء واجب ہوا اگر خیار مجلس ثابت ہو جائے تو عقد کے تام ہونے کے باوجود ایفاء نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ خیار مجلس ایفاء عقد کے منافی ہے جو کہ آیت سے ثابت ہے۔

دوسرے یہ کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ“ (۱۳) ظاہر ہے کہ ایجاب اور قبول کرنے سے تراضی مستحق ہو گئی اور ”بیع“ پر مشتری کی ”شن“ پر بائع کی ملکیت ثابت ہو گئی، لہذا کسی کو بھی دوسرے کی اجازت کے بغیر ”بیع“ فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، ”خیار مجلس“ کی وجہ سے اگر عاقدین کو ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے تو اس آیت کے منافی ہوگا (۱۴)۔ اس کے علاوہ احادیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔

چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: ”مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ“ اس حدیث میں بیع طعام سے ممانعت فرمائی ہے اور اس ممانعت کی غایت ہے ”قبض بیع“ تو مطلب یہ ہوا کہ ”قبض بیع“ جب ہو جائے تو مشتری اس کا مالک بن جاتا ہے اور اس میں ہر قسم کے تصرف کا حقدار ہوتا ہے، اگر خیار مجلس ثابت ہوتا تو بیع بعد القبض جائز نہ

(۱۱) احکام القرآن للجصاص الرازی: ۱۶۵/۲ باب خیار المتبايعين وكذا التعليق الممجد ص ۲۳۰ باب ما يوجب البيع بين البائع والمشتري۔

(۱۲) سورة المائدة/۱۔

(۱۳) سورة النساء/۲۹۔

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھئے التعليق المسبب: ۲۹۸/۳۔ ۲۹۹۔

ہوتی بلکہ مجلس کے اختتام پر موقوف ہوتی (۱۵)۔

اسی طرح علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جس میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے اونٹ خرید کر تفرق بالابدان سے پہلے علی الفور حضرت ابن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: اگر خیار مجلس ثابت ہوتا تو وہ اونٹ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خیار کے ختم ہونے سے پہلے ہبہ نہ کرتے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی ایسی چیز ہبہ میں دیں جس میں کسی اور کا اختیار باقی ہو (۱۶)۔

ثانیہ اور حنابلہ کے استدلال کا جواب

حنفیہ اور مالکیہ کی طرف سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے استدلال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں: ایک تو یہ کہ تفرق اور جدائی کی دو قسمیں ہیں: ”تفرق بالابدان“ اور ”تفرق بالکلام والأقوال“ حدیث باب میں تفرق سے مراد ثانی ہے اول نہیں تو گویا کہ حدیث سے خیار قبول ثابت ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی نے ایجاب کیا مثلاً ”بعت“ کہا اب دوسرے عاقد کو قبول کرنے اور ”اشتریت“ کہنے سے پہلے اختیار ہے کہ اس عقد کو قبول کرے یا رد کر دے، لیکن قبول کرنے اور ”اشتریت“ کہنے کے بعد رد کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ ”تفرق بالأقوال“ ہو گیا، یعنی دونوں اپنی بات کر کے اور ایجاب و قبول کر کے فارغ ہو گئے، اب رضامندی کے بغیر فسخ ممکن نہیں۔

”تفرق“ کی یہی تفسیر ابراہیم نخعی، سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، امام طحاوی رحمہم اللہ سے منقول ہے، امام محمدؒ نے اپنی کتاب الحجۃ اور موطا میں بھی اسی کی تصریح فرمائی ہے (۱۷)۔ قرآن حکیم سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ تفرق کے معنی جیسے تفرق بالابدان کے آتے ہیں اسی طرح تفرق بالأقوال کے معنی میں بھی وہ مستعمل ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ“ (۱۸) ظاہر ہے کہ تفرق سے مراد تفرق بالأقوال ہے تفرق بالابدان نہیں (۱۹)۔

(۱۵) شرح معانی الآثار: ۲/۲۲۳ ماب خیار البیعین حتی یفترقا۔

(۱۶) اعلاء السنن: ۱۹/۱۳۳ نعمة ماب ثبوت خیار القبول دون خیار المجلس۔

(۱۷) الموطا للإمام محمد ۱/۳۳۱-۳۳۲ ماب ح البیع بین البائع والمشتري۔

(۱۸) سورة البينة/۳۔

(۱۹) دیکھیے فتح الباری: ۳/۳۲۶ ماب کم یحوز الحیار۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ارشاد ہے: ”وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يَغْنِ اللَّهُ كِلَا مِّنْ مَّعْتِهِ“ (پچنانچہ اس آیت میں ”جدا ہونے“ کا مطلب مجلس سے جدا ہونا نہیں بلکہ خاوند بیوی کے درمیان طلاق کے ذریعہ جدائی مراد ہے کہ خاوند یہ کہے کہ میں نے تم کو اتے پیسوں پر طلاق دی اور بیوی یہ کہے کہ میں نے قبول کیا“ (۲۰)۔

دوسرے یہ کہ تفرق سے مراد ”تفرق بالابدان“ ہے، لیکن اپنے معنی پر محمول نہیں، بلکہ عقد سے فراغت اور ”تفرق بالاقوال“ سے کنایہ ہے، کیونکہ عاقدین جب عقد سے فارغ ہو جاتے ہیں تو ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں تو گویا ”تفرق بالابدان“ عنوان ہے اور ”تفرق بالاقوال“ معنون ہے اور مراد عنوان سے معنون ہی ہے، کیونکہ کنایہ کی صورت میں لفظ سے معنی موضوع لہ مراد نہیں ہوتے۔

یہ توجیہ حضرت محدث کشمیری کے نزدیک اولیٰ ہے اور اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ خیار سے مراد خیال مجلس نہیں بلکہ خیال قبول ہے (۲۱)۔

حنفیہ کے ان جوابات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث میں ”متبايعان“ کا لفظ آیا ہے جس سے خیال قبول کی طرف اشارہ ہے۔

کیونکہ عاقدین کو قبل الایجاب و التبول ”متبايعان“ کہنا مجاز باعتبار مایول ہوگا اور بعد الایجاب و التبول چاہے مجلس برقرار ہو مجاز باعتبار ماکان ہوگا اور بیع کے دوران یعنی جس وقت بیع میں مشغول ہیں ایک کی طرف سے ایجاب ہوا ہے دوسرے کی طرف سے قبول نہیں ہوا اس حالت میں عاقدین کو ”متبايعان“ کہنا حقیقت ہے، جیسا کہ متضاربان اور متماثلان وہی ہیں جو بائع مشغول بائع و التماثل ہوں، لہذا ”متبايعان“ کے معنی بھی ”متماثلان بالبیع“ کے ہوں گے۔

اور ظاہر ہے کہ معنی حقیقی خیال قبول ہی کی صورت میں مراد لیے جاسکتے ہیں، کیونکہ اس وقت بائع اور مشتری عقد میں مشغول ہوتے ہیں، جبکہ خیال مجلس کی صورت میں بائع اور مشتری کو متبايعان کہنا مجاز باعتبار ماکان ہے کیونکہ دونوں عقد سے فارغ ہو چکے ہیں اور ایجاب و قبول ہو چکا ہے، لہذا مجازی معنی کا مراد لینا خلاف الاصل ہے اور حقیقی مراد لینا ہی بہتر ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: ”وفیه إشارة إلى أنهما متبايعان حالة البيع حقيقة وما بعده أو قبله مجازاً“ (۲۲)

(۲۰) فیض الباری: ۲/۲۱۰ باب کم یعوز الخیار۔ (۱) سورة النساء: ۱۳۰۔

(۲۱) بحوالہ ۱۸۰۔

(۲۲) دیکھیے عمدة القاری: ۱۱/۱۹۶ کتاب البیوع قبل ما یبیع الخلط من النمر۔

مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے اور خیار سے بھی خیار مجلس وجوباً یا الزاماً ثابت کرنا مقصود نہیں، بلکہ صرف آپس میں حسن معاشرت کے طور پر اور احتیاطاً اختلاف سے بچنے کے لیے خیار مجلس کو استحباباً اور استثناءً مانا جائے گا (۲۳)۔

الابیع الخیار

اس استثناء کے بارے میں کئی توجیہات کی گئی ہیں :

① یہ استثناء ”مالم یتفرقا“ کے مفہوم سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ تفرق کے بعد خیار باقی نہیں رہتا اور عقد بیع لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر خیار شرط رکھ لیں تو یہ خیار تفرق کے بعد بھی باقی رہتا ہے اپنی مدت تک، یہ مطلب دونوں مذہبوں پر منطبق ہو سکتا ہے۔

② یہ استثناء اصل حکم سے یعنی ”المتبايعان بالخيار“ ہے اور مستثنیٰ میں مضاف محذوف ہے دراصل عبارت ہے ”الابیع إسقاط الخيار“ اور مطلب یہ ہے کہ متابعین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، مگر اس بیع میں جس میں اسقاط خیار کی شرط لگائی گئی ہو یعنی عقد ہی میں یہ بات طے ہو جائے کہ خیار مجلس نہیں ہوگا تو اس کے طے ہونے کی وجہ سے خیار مجلس منقح ہو جائے گا۔

③ ”الابیع الخیار“ کا مطلب یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے سے کہہ دے ”اختر“ اور مطلب یہ ہے کہ بعد میں اختیار نہیں ہوگا ابھی سوچ لو دوسرا کہے ”اخترت“ یعنی میں نے سوچ لیا دونوں کے اس طرح کہنے کی وجہ سے بیع فسخ کرنے کا خیار ختم ہو گیا اگرچہ مجلس ابھی تک ختم نہ ہوئی ہو، تو ”الابیع الخیار“ کے معنی ہوتے ”الابیعاً جری فیہ التخیار“ یہ دونوں توجیہات امام شافعیؒ کے مسلک پر منطبق ہوتی ہیں (۲۴)۔



(۲۳) التعلیق الصبیح: ۲۰۰/۳۔
 (۲۴) رکبہ المرقاة: ۵۵/۶۔ مزید تفصیل کے لیے فتح الباری: ۳۳۳/۴ باب اذا خیر احدہما صاحبہ بعد البیع فقلو حب البیع وكذا التعلیق الصبیح: ۲۰۰/۳۔

﴿ وعن ابنِ عمرَ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي أَخْدَعُ فِي الْبُيُوعِ فَقَالَ إِذَا بَايَعْتَ قُلَّ لَا خِلَابَةَ فَكَانَ الرَّجُلُ يَقُولُهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ﴾

”ایک آدمی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا مجھے خرید و فروخت کے معاملات میں دھوکہ دیا جاتا ہے تو آپ نے فرمایا: جب تم بیع کا معاملہ کرو تو لاخلابہ کہہ دیا کرو، چنانچہ وہ آدمی یہ کہا کرتے تھے۔

حدیث میں ”رجل“ سے مراد حضرت حَبَّان بن مُقْدِن عمرو الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ ہیں، جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح آئی ہے (۲۶)۔

بیہقی اور ابن ماجہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نام مُقْدِن عمرو ہے اور یہ حَبَّان کے والد ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے (۲۷)۔

اور چونکہ ان کے سر میں زخم آیا تھا جس کی وجہ سے زبان بھی ثقیل ہو گئی تھی اور عقل بھی ناقص ہو گئی تھی اس وجہ سے خرید و فروخت میں دھوکہ کھاتے تھے اور صحیح تمیز نہیں کر سکتے تھے، چنانچہ روایت میں آیا ہے کہ زبان کے ثقل کی وجہ سے ”لاخلابۃ“ نہیں کہہ سکتے تھے بلکہ ”لاخیابۃ“ کہتے تھے (۲۸)۔

”الْخِلَابَةُ“: ”بِكَسْرِ الْخَاءِ وَخَفَةِ اللَّامِ بِمَعْنَى الْخَدِيعَةِ“ دھوکہ کے معنی میں مستعمل ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے ”خَلَبَتِ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ خِلَابَةً إِذَا خَدَعَتْهُ“ (۲۹)

حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دھوکہ اور غبن کی وجہ سے نہ تو بیع فاسد ہوتی ہے اور نہ خیار ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اگر بیع فاسد ہوتی یا خیار ثابت ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر تنبیہ فرماتے اور اس شرط کے بنانے کی ضرورت نہ ہوتی۔

البتہ حنابلہ اور بعض مالکیہ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی بصیرت والا نہیں اس کو خرید و فروخت کے معاملات میں تجربہ نہیں، نہ تو اشیاء کے بھاؤ کا پتہ ہے اور نہ صحیح بیع

(۲۵) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۲۳ کتاب الاستقراض، باب ما ینہی عن اضعاء العمال۔ و مسلم فی صحیحہ: ۲/۶۱ کتاب البیوع، باب من یخدع فی البیع۔

(۲۶) المتفق لابن الجارود: باب فی التجارات ص ۱۹۷ رقم ۵۶۷ و کذا الطیبی ۳/۳۰۔

(۲۷) تفصیل کے لیے دیکھیے تلخیص الحبیر: ۲/۲۱ باب خیار المجلس والشرط۔

(۲۸) فتح الباری: ۳/۳۲۸ باب ما یکرہ من الخداع فی البیع، و مجمع البحار: ۲/۷۹۔

(۲۹) جامع الاصول: ۱/۳۹۳ الباب الثالث فیما لا یجوز فعلہ فی البیع۔

کرنے پر قادر ہے تو اس صورت میں اس کے لیے خیار ثابت ہے تاکہ دھوکے سے محفوظ رہے، پھر بعض حضرات نے مطلقاً دھوکہ کی وجہ سے اس کے لیے خیار ثابت کیا ہے اور بعض نے اس دھوکہ کی تعیین فرمائی ہے کہ اگر ثلث قیمت کی حد تک دھوکہ ہے پھر تو خیار ہوگا ورنہ نہیں، مثلاً ایک چیز کی قیمت آٹھ روپے ہے اور وہ بارہ روپے کی خرید لے تو خیار ہوگا اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ غبن فاحش ہو تو خیار ہے ورنہ نہیں (۳۰)۔ جبکہ حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ کے نزدیک دھوکہ کی وجہ سے خیار ثابت نہیں ہوتا، چاہے جس قسم کا دھوکہ ہو۔

اس لیے کہ جب عقد ثمن مخصوص پر ہوا ہے دونوں کی تراضی کے ساتھ اور دونوں عاقل بھی ہیں تو تجارت عن تراض ثابت ہوگئی اور عقد تام ہوا، لہذا کسی کو بھی خیار نہیں ہوگا۔
حدیث مذکور کی ان حضرات نے دو توجہیں کی ہیں:

❶ حدیث مذکور کا حکم حضرت حبان بن منقذؓ کے ساتھ مختص ہے اور دلیل خصوصیت ایک تو مستدرک حاکم کی روایت ہے جس میں حضرت حبانؓ فرماتے ہیں: ”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرَنِي فِي بَيْعِي“ (۳۱)

دوسرے یہ کہ بیہقیؒ نے روایت ذکر کی ہے کہ حضرت حبانؓ ایک طویل عرصہ تک زندہ رہے یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ کا دور آیا اس وقت حضرت حبانؓ کی عمر ایک سو تیس سال کی تھی، حضرت حبانؓ جب کسی سے معاملہ کرتے تھے اور دھوکہ اور غبن کی صورت میں واپس کرتے تھے تو حضرات صحابہؓ ان کی تصدیق فرماتے تھے اور سب میں یہ مشہور تھا کہ حضرت حبانؓ کو خرید و فروخت میں تین دن تک خیار ہے، خیار کی تعلیل کسی نے بھی غبن اور دھوکہ سے نہیں کی بلکہ ان کی خصوصیت پر محمول کیا (۳۲)۔

❷ حدیث مذکور میں جو خیار حضرت حبانؓ کے لیے ثابت ہے وہ خیار شرط ہے ”خیار مغبون“ نہیں ہے، اس کی تائید ابن ماجہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: ”إِذَا أَنْتَ بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَافَةَ، ثُمَّ أَنْتَ فِي كُلِّ سِلْعَةٍ ابْتِغَتْهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَ لَيَالٍ“ (۳۳)

اگر خیار سے ”خیار مغبون“ مراد ہوتا تو تین دن کے ساتھ مقید نہ ہوتا، کیونکہ اس میں کوئی تین دن کی قید نہیں اور جو حضرات ”خیار مغبون“ کے قائل ہیں وہ بھی اس قید کے قائل نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ

(۳۰) المغنی لامن قدامة: ۱۶/۳-۱۸ فعل ۲۷۷۷۔

(۳۱) المستدرک علی الصحیحین: ۲۲/۲ باب لاعہدۃ فوق اربع۔

(۳۲) السنن الکبریٰ للبیہقی: ۵/۲۷۲ باب الدلیل علی ان لا یحوز شرط الخیار فی البیع اکثر من ثلاثۃ ایام۔

(۳۳) سنن ابن ماجہ: کتاب الاحکام، باب الحجر علی من یفسد مالہ: ۲/۸۹، رقم الحدیث ۲۳۵۵۔

وہ ”خیار شرط“ ہے نہ کہ ”خیار مغبون“۔

البتہ متاخرین حنفیہ کا فتویٰ اس بات پر ہے کہ اگر بائع نے تصداً دھوکہ دیا اور مشتری کو عین فاش ہوا تو اس صورت میں مشتری کو رد کرنے کا اختیار ہے، مثلاً بائع مشتری سے کہے کہ اس کی قیمت اتنی ہے مشتری نے خریدا اور پھر معلوم ہوا کہ قیمت اس سے بہت کم ہے تو رد کرنے کا اختیار ہے، لیکن اگر بائع نے کچھ نہیں کہا بلکہ اس کو خود دھوکہ ہوا ہے تو پھر ”خیار“ نہیں (۳۳)۔

مسئلہ خیار شرط

حدیث مذکور سے خیار شرط ثابت ہوتا ہے جس کی مشروعیت پر فقہاء کا اجماع ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں کہ اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیع کو دو طریقوں سے واپس کیا جاسکتا ہے ایک تو عیب کی وجہ سے دوسرے خیار شرط کی وجہ سے (۳۵)۔ البتہ علامہ ابن رشدؒ نے بدائیہ المجتہد میں ثوریؒ اور ابن شبرمہ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ وہ خیار شرط کے قائل نہیں تھے، گویا کہ وہ خیار شرط کو بیع کے لیے مفید تصور کرتے تھے اور ان تک احادیث خیار پہنچی نہیں تھیں (۳۶)۔

خیار شرط کی مدت میں اختلاف

خیار شرط کی مدت میں تین مذاہب مشہور ہیں:

① خیار شرط صرف تین دن تک ہے اس سے زیادہ نہیں، یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام زفر رھم اللہ کا ہے (۳۷)۔

② خیار شرط کے لیے کوئی متعین مدت نہیں بلکہ عاقدین کی صوابدید پر محمول ہے جس مدت پر وہ راضی ہوں وہی مدت ہے، یہ مذہب امام احمدؒ، اسحاقؒ، صاحبین، حسن بن صالحؒ وغیرہم رھم اللہ کا ہے (۳۸)۔

③ خیار شرط کے لیے کوئی متعین مدت نہیں بلکہ بیعات کے مختلف ہونے سے ”مدت خیار“ بھی

(۳۴) دیکھیے الاشباہ والطائر وشرحہ للحموی: ۱/۱۰۱ تحت قاعدة المشقة تحلب التيسير۔

(۳۵) المغنی لان قدامة: ۱۳/۴-۱۵۔ مسئلة رقم ۲۶۶۰۔

(۳۶) تکملة فتح الملهم: ۱/۳۸۱ بحوال المداية المجتهد: ۲/۲۰۶۔

(۳۷) الهداية: ۲۹/۳۔ کتاب البیوع باب خیار الشرط۔

(۳۸) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لان قدامة: ۱۸/۳ کتاب البیوع مسئلة ۲۶۶۹۔

مختلف ہوتی ہے، چنانچہ اگر ”بیع“ گھریا زمین ہو تو مدت خیار چھتیس دن ہوگی اگر غلام ہو تو دس دن اور عام سامان ہو تو پانچ دن اور اگر کوئی جانور ہو تو دو دن، یہ امام مالکؒ کی رائے ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال اس سے ہے کہ چونکہ خیار شرط مشروع ہی غور و فکر کے لیے ہوا ہے کہ بیع کے بارے میں غور و فکر کیا جائے اور ظاہر ہے کہ بیعت غور و فکر کے لحاظ سے متفاوت ہیں سب کی حیثیت ایک جیسی نہیں، لہذا اس مدت کا مدار بھی بیع پر ہوگا (۳۹)۔

مذہب ثانی کے لیے استدلال اس سے ہے کہ ”خیار شرط“ ایسا حق ہے جو شرط لگانے سے ثابت ہوتا ہے تو شرط لگانے والوں کی صوابدید کے مطابق اس کی مدت اور وقت کی تعیین ہوگی اور پھر خیار شرط کی مدت کا تعلق عقد کے ساتھ ہے تو جس طرح دیگر امور عقد میں متعاقدین کی رضامندی کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح ”مدت خیار“ میں بھی ان کی رضامندی کا اعتبار ہوگا (۴۰)۔ جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب قوی ہے اور ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں تین دن کی تصریح موجود ہے۔

چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے اونٹ خریدا اور اپنے لیے چار دن تک خیار کی شرط لگائی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع کو باطل قرار دے کر فرمایا: ”الخيار ثلاثة أيام“ (۴۱) اسی طرح دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الخيار ثلاثة أيام“ (۴۲)

حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت جس میں حضرت حبان بن متھزؓ کا تذکرہ ہے خود اس بات میں صریح ہے کہ خیار تین دن تک ہوگا مزید نہیں۔ اگر اس سے زیادہ جائز ہوتا تو حضرت حبان بن متھزؓ کمزوری اور ضعف عقل کے باوجود اس سے محروم نہ ہوتے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی یہی ثابت ہے کہ انھوں نے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تمھاری خرید و فروخت کے سلسلے میں اس سے زیادہ گنجائش نہیں ہو سکتی جو گنجائش آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن متھزؓ کے لیے رکھی ہے اور وہ ہے تین دن کا خیار (۴۳)

قیاس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ تین دن سے زائد خیار نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ ”خیار شرط“

(۳۹) بحوالہ بالا۔

(۴۰) المغنی لابن قدامة: ۱۹/۴ کتاب البیوع مسئلۃ ۲۶۷۹۔

(۴۱) تلخیص الحیر: ۲۱/۳ باب خیار المجلس والشرط رقم الحدیث ۱۱۸۷۔

(۴۲) سنن الدارقطنی: ۵۶/۳ کتاب البیوع رقم الحدیث ۲۲۱۔

(۴۳) سنن الدارقطنی: ۵۷/۳ کتاب البیوع رقم الحدیث ۲۲۲۔

عقد کے مقتضی کے خلاف ہے ، عقد کا تقاضا ہے بیع کا تام ہونا اور لازم ہونا اور خیار کا تقاضا ہے موقوف ہونا ، البتہ اس کی مشروعیت احادیث سے ثابت ہے اور جو خلاف قیاس نص سے ثابت ہو جائے وہ مورد نص کے ساتھ خاص ہوتا ہے ، لہذا خیار شرط بھی مورد نص کے ساتھ خاص ہوگا جو کہ تین دن ہے ، کیونکہ احادیث میں تین دن سے زیادہ کہیں بھی خیار ثابت نہیں اور اسی میں احتیاط بھی ہے ، چنانچہ ہدایہ میں یہی امام اعظم کا مسئلہ ذکر کیا ہے (۲۴)۔

باب الربوا

ربا کے معنی لغت کے اعتبار سے زیادتی ، بڑھوتری اور بلندی کے آتے ہیں چنانچہ ارشاد ربانی ہے : وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّهِمْ يَبْذُؤْنَ فِيْ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ (*) اور اصطلاح شریعت میں ایسی زیادتی کو ربا کہتے ہیں جو بغیر کسی مالی معاوضہ کے حاصل کی جائے چنانچہ ابوبکر بن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ”الرِّبَا فِي اللُّغَةِ الزِّيَادَةُ وَالْمُرَادُ فِي الْاَيَةِ كُلِّ زِيَادَةٍ لَمْ يَقَابِلْهَا عَوَضٌ“ (۱) اس میں وہ زیادتی بھی داخل ہے جو روپیہ کو ادھارا دینے پر حاصل کی جائے کیونکہ مال کے معاوضہ میں تو اس المال پورا مل جاتا ہے جو زیادتی بنام سود ملتی ہے وہ بے معاوضہ ہے اور بیع و شراء کی وہ صورتیں بھی اس میں داخل ہیں جن میں کوئی زیادتی بلا معاوضہ حاصل کی جائے مگر جاہلیت عرب کے زمانہ میں لفظ ربا صرف پہلی قسم کے لیے بولا جاتا تھا دوسری اقسام کو وہ ربا میں داخل نہ سمجھتے تھے۔

عموماً چونکہ ربا کا ترجمہ سود سے کیا جاتا ہے اس لیے لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ ربا اور سود دونوں عربی اور اردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں لیکن درحقیقت ایسا نہیں بلکہ ربا ایک عام اور وسیع مفہوم کا حامل ہے اور مروجہ سود بھی اسی کی ایک قسم اور شاخ ہے کیونکہ مروجہ سود میں زیادتی بلا عوض موجود ہے اور بلاشبہ یہ بھی ربا کی تعریف میں داخل ہے مگر ربا اس میں منحصر نہیں اس کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے اس میں بہت سے وہ معاملات بیع و شراء بھی داخل ہیں جن میں ادھار کا لین دین قطعاً نہیں چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کے معنی کی وسعت بیان فرما کر بہت سی ایسی صورتوں کو بھی ربا قرار دیا جن میں ادھار کا معاملہ

(۲۴) الہدایہ ۲/۲۹ کتاب البیوع باب خیار الشرط۔

(*) سورۃ الروم/۳۹۔ (۱) دیکھیے احکام القرآن لامام مکر بن العری۔

نہیں جیسا کہ اس بات کا ثبوت روایات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے (۲)۔
ربا کے مذکورہ بالا وسیع مفہوم کے مطابق فقہاء نے ربا کی جو قسمیں مرتب کی ہیں ان میں سے عام طور پر یہ پانچ قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱ ربا قرض ۲ ربا رہن ۳ ربا شراکت ۴ ربا نسینہ ۵ ربا فضل

ربا قرض - کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ کا قرض دار سے شرط کے مطابق مقررہ میعاد کے بعد اپنے اصل مال پر کچھ زائد مقدار لینا جیسا کہ مروجہ سود ہے جس میں قرض اسی شرط پر دیا جاتا ہے کہ اتنا روپیہ اس پر ماہوار سود کے حساب سے زیادہ دینا ہوگا اور اصل روپیہ بدستور باقی رہے گا۔

ربا کی یہ صورت کھیت حرام ہے جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ ربا رہن کا مطلب یہ ہے کہ بلا کسی مالی معاوضہ کے وہ نفع جو مرہن کو راہن سے یا شے مرہون سے حاصل ہو مثلاً راہن اپنی کوئی ملکیت مثلاً زیور یا مکان مرہن کے پاس بطور ضمانت رکھ کر اس سے کچھ روپیہ قرض لے اور وہ مرہن اس رہن کی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھائے مثلاً اس مکان میں رہے یا اسے کرائے پر چلائے اور یا اس مرہون چیز سے فائدہ اٹھائے یا شے مرہون سے تو نفع حاصل نہ کرے بلکہ راہن سے نفع حاصل کرے بایں طور کہ قرض دی ہوئی رقم پر سود حاصل کرے رہن کی یہ دونوں صورتیں بھی حرام ہیں۔

ربا شراکت کا مطلب یہ ہے کہ کسی مشترک کاروبار میں ایک شریک اپنے دوسرے شریک کا نفع متعین کر دے اور جملہ نقصانات اور فوائد کا خود مستحق بن جائے یہ بھی حرام ہے۔

ربا نسینہ کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے باہم لین دین یا دو چیزوں کی باہم خرید و فروخت میں ادھار کرنا۔

اور ربا فضل کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں میں باہم کمی بیشی کے ساتھ دست بدست لین دین کیا جائے یہ آخری دو قسمیں یعنی ربا نسینہ اور ربا فضل مطلقاً جائز بھی نہیں اور مطلقاً حرام بھی نہیں بلکہ متحد الجنس اور متحد القدر چیزوں میں ربا نسینہ بھی حرام ہے اور ربا فضل بھی جیسا کہ گیسوں کا گیسوں کے ساتھ یا چنے کا چنے کے ساتھ یا چونے کا چونے کے ساتھ یا سونے کا سونے کے ساتھ لین دین کیا جائے تو اس صورت میں فضل بھی حرام ہوگا اور نسینہ بھی حرام ہے۔

اور اگر اتحاد جنس ہے اتحاد قدر نہیں جیسے ہروی کپڑا ہروی کپڑے کے بدلے میں بیچنا کہ جنس ایک ہے اور قدر نہیں یا اتحاد قدر ہے اتحاد جنس نہیں جیسے گندم جو کے بدلے میں بیچنا تو اس صورت میں فضل تو

(۲) انظر كثر العمال: ۲۰۱/۱۸۵/۳ باب فی الربا واحكامه وكذا السنن الکبری للبیہقی: ۲۸۱/۵ كتاب البیوع باب ما يستدل به علی رجوع من

قال من العذر الاول لا ربا، الامی النسینة عن قوله ونزوعه عنه۔

جائز ہے نسیتہ جائز نہیں ہے چنانچہ حضرت عباد بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں تصریح ہے "نَاذًا اِخْتَلَفْتُ هَذِهِ الْاَوْصَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ اِذَا كَانَ بِدَايِدٍ" (۳)۔

اور اگر نہ اتحاد جنس ہے اور نہ اتحاد قدر تو اس صورت میں فضل بھی جائز ہے اور نسیتہ بھی جیسے مثلاً میسوں کا چاندی کے ساتھ لین دین کیا جائے کیونکہ جنس بھی متحد نہیں اور قدر بھی نہیں کیونکہ گیہوں مکمل ہے اور چاندی موزوں ہے (۴)۔

الفصل الأول

﴿عَنْ جَابِرٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكَلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۵)﴾

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، کھلانے والے، سودی معاملے میں گواہ بننے والوں اور سود کا معاملہ لکھنے والوں پر لعنت فرمائی ہے۔

ربو القرآن اور ربو الحديث

شریعت کی اصطلاح میں "ربا" کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کے لیے ہوا ہے، لیکن زیادہ تر اس کا استعمال دو معنوں کے لیے ہوتا ہے۔ ایک "ربو النسیتہ" کے لیے اور دوسرے "ربو الفضل" کے لیے "ربو النسیتہ" کی تعریف یہ ہے کہ "هو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض" اس کو "ربو القرآن" اور ربا جلی بھی کہتے ہیں۔ اور "ربو الفضل" کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں کے آپس کے تبادلے کے وقت کی زیادتی کرنا اس کو "ربو الحديث" اور ربا خفی بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے (۶)۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ جس طرح سود کا معاملہ کرنا ناجائز اور حرام ہے، اسی طرح سود کے معاملے میں دلالی کرنا، سودی معاملے کا ذریعہ بننا اور سود کا حساب کتاب لکھنا

(۳) الحديث اخره مسلم في المساقاة والمزارعة: ۲/۲۵ باب الرما والحديث المذكور في الفصل الاول من هذا الباب۔

(۴) تفصیل کے لیے دیکھیے الهدایة: ۶۹/۱ باب الربو۔

(۵) الحديث اخره مسلم: ۲/۲۶ كتاب المساقاة والمزارعة باب للرما۔

(۶) دیکھیے نكلمة فتح المعلم كتاب المساقاة والمزارعة باب الرما: ۱۰/۵۶۶، ۵۶۷۔

بھی ناجائز ہے، اسی حدیث کی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا جاتا ہے کہ آج کل بینکوں کی ملازمت جائز نہیں، کیونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی نہ کسی درجے میں سود کے معاملات میں ملوث ہو جاتا ہے۔

بینک کی ملازمت کا حکم

چونکہ آج کل پیسہ ہر جگہ سے بینک ہی کے واسطے سے آتا ہے اس لیے کوئی بھی چیز سود سے پاک نہیں۔ لہذا پھر تو ہر چیز حرام ہونی چاہیے نہ صرف بینک کی ملازمت؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے ہر چیز کی حد مقرر کر دی ہے کہ اس حد تک جائز ہے اور اس کے علاوہ ناجائز ہے۔ لہذا بینک کی ملازمت ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے اندر سودی لین دین ہوتا ہے اور جو شخص بھی بینک میں ملازم ہو، وہ کسی نہ کسی درجے میں سودی لین دین میں تعاون کر رہا ہے اور کسی بھی کام میں تعاون کرنا قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق حرام ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ۔ (۷)

اس وجہ سے بینک کی ملازمت حرام ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ ہر پیسہ بینک ہی کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بینک سے پیسے جائز طریقے سے آتے ہیں تو ان پیسوں کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر ناجائز اور حرام طریقے سے آتے ہیں تو ان کا استعمال بھی حرام ہے۔

موجودہ بینکوں کے سود کا حکم

چونکہ سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ہی سود پر قائم ہے اس لیے پوری دنیا سود کے جال میں پھنسی ہوئی ہے۔ تمام تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرضہ لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں اور سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں۔ چنانچہ عالم اسلام میں اس عام بلوی کی وجہ سے بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور استدلال اس بات سے کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کے لیے قرض لیا کرتے تھے۔ مثلاً کوئی غریب شخص کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس سے جا کر کہتا کہ مجھے کچھ پیسے قرض دید تاکہ میں بیوی بچوں کو کھانا کھلا سکوں، صاحب استطاعت جواب میں کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا۔ ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ

ایک آدمی بھوک کو مٹانے کے لیے قرض مانگ رہا ہے اور آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر اتنا اس پر سود کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

یا مثلاً کسی شخص کے گھر میں میت ہو گئی اور اس کے پاس کفن دفن کے لیے پیسے نہیں ہیں وہ دوسرے شخص کے پاس جاتا اور اس سے قرض مانگتا، تاکہ میت کے کفن دفن کا انتظام کر سکے، اس موقع پر قرض دینے والا یہ مطالبہ کرتے کہ میں اس وقت تک تمہیں قرض نہیں دوں گا جب تک تم اتنا سود ادا نہیں کرو گے، ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر سود کا مطالبہ کرنا انسانیت اور مروت کے خلاف بات تھی، اس لیے اس قسم کے سود کو قرآن کریم نے حرام قرار دیدیا اور اسی عمل کے اختیار کرنے پر اعلان جنگ فرمایا چنانچہ جتنی شدید وعید سود کے معاملہ کرنے والوں کے بارے میں آئی ہے شاید کسی اور گناہ پر نہیں آئی جیسے کہ ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ“ (۸) یہی ارشاد اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے سودی لین دین نہ چھوڑنے پر اعلان جنگ ہے۔

تجارتی قرضوں پر سود کا حکم

البتہ جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق ہے تو اس میں قرض ان لوگوں کو نہیں ملتا۔ جن کے پاس کھانے کے لیے کچھ نہیں ہے اور جن کے پاس میت کے کفن دفن کے انتظام کے لیے پیسے نہیں ہیں۔ ایسے غریب کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں۔ بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں اور ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بینک سے قرض لے کر اس رقم کو اپنی تجارت میں لگا دیں گے، اور زیادہ نفع کمائیں گے، ایک لاکھ روپیہ بینک سے قرض لے کر اس سے دو لاکھ بنالیں گے۔

دوسری طرف وہ روپیہ جو سرمایہ دار بینک سے بطور قرض لیتا ہے وہ عوام کا روپیہ ہوتا ہے۔ جنہوں نے اپنی کمائی سے بچا بچا کر یہ روپیہ بینک میں بطور امانت کے رکھوایا ہے۔ لہذا جو سرمایہ دار بینک سے قرض لے رہا ہے۔ اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس قرض کے ذریعہ تجارت کر کے جو نفع کمائے گے، اس نفع میں سے اتنا فیصد تم بینک کو بطور سود ادا کرو گے تو اس میں کون سا ظلم ہو جائے گا؟ اور اس زمانے میں جو

سود رائج تھا اس میں قرض لینے والے پر ظلم ہوتا تھا۔ اس لیے قرآن کریم نے اس سود کو حرام قرار دیدیا، لہذا موجودہ دور کے بینکوں کا سود حرام نہیں۔

بالفاظ دیگر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لیے لیتا ہے۔ ایسے قرض کو ”صرفی قرضہ“ کہتے ہیں۔ دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کے لیے لیتا ہے، ایسے قرض کو ”تجارتی قرض“ یا ”پیداواری“ قرض کہتے ہیں۔ سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے ”صرفی قرض“ پر لیے جانے والے سود کو حرام کہا ہے۔ ”تجارتی قرض“ پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود مفرد اور مرکب کا حکم ایک ہے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے، اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ (۹) اس آیت میں ربا کے ساتھ چونکہ اضْعَافًا مُضَاعَفَةً کی قید لگی ہوئی ہے اور نہی کا تعلق قید کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم اس المال سے کم از کم دوگنی ہو جائے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ ”اضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ کی قید باجماع امت احترازی نہیں، بلکہ اتفاقی ہے اور بالکل ایسا ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں ارشاد ہے: ”لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا“ (۱۰) اس آیت میں اگرچہ ”ثمن قلیل“ کی قید لگی ہوئی ہے، لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو ”ثمن قلیل“ کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں البتہ ”ثمن کثیر“ کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل قرآن و سنت کی روشنی میں مندرجہ ذیل ہیں:

① قرآن کریم کی آیت ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ“ (۱۱)

اس آیت میں لفظ ”ما“ عام ہے، جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے۔

② خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ: وَرَبَّاهُ

الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ وَأَوَّلُ رِبَا أَضْعَافًا رِبَا نَارِ بَابِ عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ“ (۱۲) اس حدیث میں

(۹) سورۃ آل عمران / ۱۳۰۔

(۱۰) سورۃ البقرۃ / ۳۱۔

(۱۱) سورۃ البقرۃ / ۲۷۸۔

(۱۲) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۳۹۴ کتاب الحج، باب حجۃ الی صلی اللہ علیہ وسلم۔

لفظ ”کدہ“ ربا کی ہر مقدار کی حرمت پر صریح ہے۔

② حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کُلُّ قَرْضٍ جَرَنَفْعًا فَهُوَ رِبَا۔ (۱۳) اس حدیث میں لفظ ”نفعاً“ اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں ”أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً“ کی قید احترازی نہیں، بلکہ اتقائی ہے۔

سود کے جواز پر استدلال

قائلین جواز قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ ”أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (۱۴) اس آیت میں لفظ ”الرِّبَا“ معرف باللام ہے، اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو چنانچہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے، اَعْلَمُ أَنَّ لَامَ التَّعْرِيفِ إِمَّا لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ أَوِ الذَّهْنِيِّ وَإِمَّا لَاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ وَإِمَّا لِلتَّعْرِيفِ الطَّبِيعَةِ لَكِنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ (۱۵) لہذا لفظ ”ربا“ سے وہ مخصوص ”ربا“ مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور میں رائج تھا، اور اس زمانے میں ”صرفی قرض“ رائج تھا، ”تجارتی قرض“ اور اس پر سود لینے کا اس وقت رواج نہیں تھا۔ اور جو چیز اس زمانے میں رائج ہی نہ ہو۔ قرآن کریم اس کو کیسے حرام قرار دے سکتا ہے؟ لہذا حرمت سود کا اطلاق صرف ”صرفی قرض“ پر ہوگا۔ ”تجارتی قرض“ پر نہیں ہوگا۔

حکم کا تعلق حقیقت سے ہوتا ہے صورت سے نہیں

درحقیقت قائلین جواز کا استدلال مغالطے پر مبنی ہے، ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں، ان کے استدلال کا صغریٰ یہ ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی سود رائج نہیں تھا اور کبریٰ یہ ہے کہ جو چیز عہد رسالت میں رائج نہ ہو اس پر حرمت کا اطلاق نہیں ہو سکتا حالانکہ یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں۔ پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں دیکھیے: اصول یہ ہے کہ قرآن یا حدیث جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگاتے ہیں تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں لگاتے، بلکہ اس چیز کی حقیقت پر لگاتے ہیں

(۱۳) دیکھیے اعلاء السنن: ۳۹۸/۱۴ کتاب البيوع، باب كل قرض جر منفعة فهو ربا۔

(۱۴) سورة البقرة/۲۴۹۔

(۱۵) سورة البقرة/۲۴۵۔

(۱۶) انظر التوضيح: ۱/۱۳۴ فصل فی الفاظ العموم۔

لہذا جہاں وہ حقیقت پائی جائے گی وہاں وہ حکم آجائے گا۔

مثلاً شراب جس زمانے میں حرام ہوئی، اس زمانے میں لوگ اپنے گھروں میں انگور کا شیرہ اپنے ہاتھوں سے نکال کر اس کو مٹا کر شراب بناتے تھے، لہذا اب موجودہ دور میں کوئی شخص اگر یہ کہے کہ چونکہ اس زمانے میں لوگ اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں میں شراب بناتے تھے اور اس میں حفظانِ صحت کے اصولوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، اس لیے شراب حرام قرار دیدی گئی تھی، اب چونکہ موجودہ دور میں شاندار مشینوں کے ذریعہ حفظانِ صحت کے تمام اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے بڑی صفائی ستھرائی کے ساتھ شراب بنائی جاتی ہے، اس لیے شراب کی حرمت کا اطلاق موجودہ دور کی شراب پر نہیں ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ اس لیے کہ شریعت نے شراب کی کسی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیا بلکہ اس کی حقیقت جہاں پائی جائے گی، اس پر حرمت کا اطلاق ہوگا، چاہے اس کی وہ مخصوص صورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو۔ یا نہ ہو۔ لہذا آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں میٹر اور برانڈی وغیرہ موجود نہیں تھی۔ اس لیے یہ حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اگرچہ شراب اس نام سے اور اس شکل میں موجود نہیں تھی۔ مگر اس کی حقیقت یعنی ”ایسا مشروب جو نشہ آور ہو“ موجود تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کو حرام قرار دیا تھا۔ اب یہ حقیقت ہمیشہ کے لیے حرام ہوگئی، چاہے کسی بھی زمانے میں کسی بھی نام سے پائی جائے۔

”ربا“ کی حقیقت

”ربا“ کی حقیقت کیا ہے، جس کی بناء پر شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہے؟ اور کیا یہ حقیقت موجودہ دور کے ”تجارتی سود“ میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شخص کو دیے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا سود ہے مثلاً آپ نے کسی شخص کو سو روپے بطور قرض دیے اور اس کے ساتھ یہ طے کر لیا کہ ایک سال بعد تم سے ایک سو بیس روپے واپس لوگے تو یہ سود ہے۔ البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ آپ نے اس کو ویسے ہی سو روپے قرض دیدیے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو بیس روپے واپس کیے تو یہ سود اور حرام نہیں بلکہ قرض کی واپسی کی عمدہ شکل ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کریمہ یہی تھی کہ جب آپ سے قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی دل جوئی کے لیے اس کا قرض کچھ زیادتی کے ساتھ واپس

کرتے۔

لیکن چونکہ یہ زیادتی پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی اس لیے وہ سود نہیں ہوتی تھی۔ حدیث کی اصطلاح میں اس کو ”حسن القضاء“ کہا جاتا ہے۔ یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ: ”إِنْ خِيارَكُمُ احْسَنُكُمْ قَضَاءً“ (۱۶) یعنی تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔ اس بے معلوم ہوا کہ طے کر کے زیادہ ادا کرنا تو سود ہے، اور طے کیے بغیر زیادہ ادا کرنا سود نہیں بلکہ ”حسن قضاء“ ہے۔ بہر حال، چونکہ ”سود“ کی مندرجہ بالا حقیقت موجودہ بینکوں کے ”تجارتی سود“ میں پائی جاتی ہے، اس لیے تجارتی سود حرام ہوگا۔ اس تفصیل سے تجارتی سود کے جواز کے قائلین کی دلیل کا کبری غلط ثابت ہوا۔ جبکہ ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا۔ یہ بھی درست نہیں کیونکہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً ساری بنیادیں موجود تھیں۔ اس لیے کہ ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار لاکر ایک جگہ جمع کر دیتے، پھر اس رقم کو قافلے والے شام لیجا کر اس سے مال تجارت لاکر فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے ”تجارتی قافلوں“ کا نام سنا ہوگا، وہ یہی کام کیا کرتے تھے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

”لَا يَلَافُ قُرَيْشٌ الْاِثِمَ رِحْلَةَ الْشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ“۔ (۱۷)

اس آیت میں گرمیوں اور سردیوں کے جن سفروں کا ذکر ہے، اس سے مراد یہی تجارتی قافلے ہیں جو سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کیا کرتے تھے، اور ان کا کام یہ تھا کہ یہاں مکہ مکرمہ سے سامان لیجا کر وہاں فروخت کر دیتے اور وہاں سے سامان تجارت لاکر مکہ مکرمہ میں فروخت کر دیتے، ان قافلوں میں بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے دس دس لاکھ دینار قرض لیتا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ قرض کھانے پینے کی ضرورت کے لیے یا کفن دفن کے انتظام کے لیے نہیں لیا جاتا تھا۔ بلکہ وہ تجارتی مقصد ہی کے لیے لیا جاتا تھا۔

حضرت ابوسفیانؓ کا تجارتی قافلہ

حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے۔ جس پر

(۱۶) الحدیث اخر جہ البخاری: ۱/۲۲۲، کتاب فی الاستراض باب حسن القضاء۔

(۱۷) سورة القريش: ۱/۱۔

مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا، اور اس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی۔ اس قافلے کے بارے میں اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ: ”لَمْ يَبْقَ بِمَكَّةَ قُرَشِيٌّ وَلَا قُرَشِيَّةٌ لَهُ مِثْقَالُ فَصَاعِدٍ إِلَّا بَعَثَ فِي تِلْكَ الْبَعِيرِ الْإِخْوَانُ حُوَيْطِبَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ“ یعنی حویطب بن عبد العزیز کے علاوہ جس قریشی مرد یا عورت کے پاس جو کچھ بھی تھا وہ اس نے اس تجارتی قافلے میں بھیج دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے۔ (۱۸)

روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا۔ ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔ (۱۹)

اسی طرح حجۃ الوداع کے واقعے سے بھی اس بات کی تائید ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود کا رواج تھا چنانچہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سود کی حرمت کا اعلان فرمایا، اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا: ”وَرَبَّاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ وَأَوَّلُ رَبَّاءٍ أَضْعَفُ رِبَا“ عباس بن عبد المطلب، فإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ“ (۲۰) یعنی آج کے دن جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا، اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑتا ہوں وہ ہمارے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا سود ہے، وہ سب کا سب ختم کر دیا گیا۔ چونکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے، اس لیے آپ نے فرمایا کہ میں آج کے دن ان کا وہ سود جو دوسرے لوگوں کے ذمے ہے اس کو ختم کرتا ہوں، روایات میں آتا ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا وہ سود دس ہزار مثقال سونا تھا، اور ایک مثقال تقریباً ۴ ماشے کا ہوتا ہے اور پھر یہ دس ہزار مثقال کوئی سرمایہ اور اس المال نہیں تھا، بلکہ یہ وہ سود تھا جو اصل رقم پر واجب ہوا تھا۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ قرض جس پر دس ہزار مثقال کا سود لگ گیا ہو وہ صرف کھانے پینے کی ضرورت پوری کرنے کے لیے نہیں بلکہ تجارت کی غرض سے لیا گیا ہوگا۔

عہد صحابہ میں حضرت زبیر بن عوام کا طریقہ تجارت

صحیح البخاری میں ہے کہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آج کل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے، لوگ ان کے پاس بطور امانت بڑی بڑی رقومیں رکھوانے کے لیے

(۱۸) انظر السيرة النبوية بهامش السيرة الحلبية: ۱/۳۶۵۔

(۱۹) دیکھئے اعلام السنن: ۱۳/۳۳۳ کتاب البیوع، باب الرافی دار الحرب بین المسلم والعمری۔

(۲۰) الحديث اخرجه مسلم في صحيحه: ۱/۳۹۶ کتاب الحج، باب حجة الوداع۔

آتے تو وہ ان سے کہتے: ”لَا وَلَیْجَنَ سَلَفٌ“ (۲۱) یہ امانت نہیں بلکہ یہ قرض ہے۔ لیکن وہ ایسا کہیں کرتے تھے؟ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ قرض کی صورت میں طرفین کا فائدہ تھا، امانت رکھوانے والوں کا تو یہ فائدہ تھا کہ اگر یہ رقم امانت کے طور پر رکھی ہوتی تو اسی صورت میں حفاظت کے باوجود ہلاک ہونے یا چوری ہو جانے کی صورت میں اس کا ضمان حضرت زبیر رضی اللہ عنہ پر نہ آتا، کہونکہ امانت کا ضمان نہیں ہوتا، اس کے برخلاف قرض کی رقم اگر ہلاک ہو جائے، یا چوری ہو جائے تو اس کا ضمان قرض لینے والے پر آتا ہے، لہذا امانت رکھوانے والوں کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کی رقم محفوظ اور مضمون ہو گئی اور دوسری طرف حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کو اس بات کا اختیار حاصل ہو گیا کہ وہ اس رقم کو جہاں چاہیں صرف کریں، یا تجارت میں لگائیں، اس لیے کہ اگر وہ رقم امانت ہوتی تو امانت محضہ کو تجارت میں لگانا جائز نہیں۔

حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے انتقال کے بعد ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے ان کے قرضوں کا حساب لگایا: ”فَحِسِبْتُ مَا عَلَيْهِ مِنَ الدِّينِ فَوَجَدْتُهٗ الْفَى الْفِیْ وَمِائَتِیْ الْفِیْ“ (۲۲) یعنی جب میں نے ان کے ذمے واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ دینار - ۲۲۰۰۰۰۰۰ نکلے۔ ظاہر ہے کہ اتنا بڑا قرض صرف قرض نہیں بلکہ ”تجارتی قرض“ ہی تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا۔

حضرت عمر کے زمانے میں تجارتی قرضہ

تاریخ طبری میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت کے حالات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عتبہ جو حضرت ابوسفیان کی بیوی تھیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئیں اور بیت المال سے قرض دیے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قرض کی اجازت دیدی، انھوں نے اس قرض کی رقم سے ”بلاد کلب“ میں جا کر تجارت کی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ قرض بھوک مٹانے کے لیے یا میت کے تدفین کے لیے نہیں لیا گیا تھا۔ بلکہ تجارت کے لیے لیا گیا تھا۔ (۲۳) اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں عہد رسالت اور عہد صحابہ میں موجود ہیں۔

(۲۱) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۴۴۱/۱ کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ حیاء سینا۔

(۲۲) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۴۴۱/۱ کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ حیاء میتا۔

(۲۳) تاریخ الامم والمملوک للطبری: ۲۸۶/۳ فی وقائع سنۃ ثلاث و عشر من من المجہرۃ۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ثابت ہوا کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی قرضے نہیں تھے، بلکہ تجارتی قرضوں کا رواج تھا، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ”ربا“ کی حرمت کے اعلان کے بعد ان قرضوں پر سود کا لین دین موقوف ہو گیا تھا، لہذا تجارتی سود کو جائز کہنے والوں نے جس صغریٰ اور کبریٰ سے استدلال کیا ہے وہ دونوں غلط ثابت ہو گئے۔

قائلین جواز کی ایک اور دلیل

”سود“ کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی شخصی ضروریات کے لیے جیسے کھانے پینے وغیرہ ضروریات کے لیے قرض مانگتا ہے اور قرض دینے والا شخص اس سے ”سود“ کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور بے مروتی کی بات ہے اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کرنے کے لیے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر نفع سکائے، اگر اس سے ”سود“ کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ناانصافی کی کوئی بات نہیں۔ اس استدلال کی تائید میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں: ”وَإِنْ تَبْتَغُوا فَلََكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ“ (۲۴) یعنی اگر تم ”سود“ سے توبہ کر لو تو پھر تمہارا جو اس المال ہے وہ تمہارا حق ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ”سود“ کی حرمت کی علت ”ظلم“ ہے، اور ظاہر ہیکہ یہ ظلم صرف سود میں تو پایا جاتا ہے، تجارتی سود میں نہیں پایا جاتا، اس لیے ”تجارتی“ سود حرام نہیں ہونا چاہیے۔

علت اور حکمت میں فرق

یہ استدلال بھی مختلف مغالطوں کا مجموعہ ہے۔ پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں ”ظلم“ کو ربا کی حرمت کی علت قرار دیا ہے، حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں۔ بلکہ اس کی حکمت ہے اور حکم کا دار و مدار ”علت“ پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا۔ اس کی آسان سی مثال یہ سمجھیے کہ آپ نے دیکھا ہوگا سڑکوں پر سنگل لگے ہوتے ہیں، اس میں تین رنگ کی بتیاں ہوتی ہیں۔ سرخ، پیلی، سبز جس وقت سرخ بتی جل رہی ہو۔ اس وقت حکم یہ ہے کہ رک جاؤ اور جس وقت سبز بتی جلے اس وقت چل پڑو اور سنگل کا یہ نظام اس لیے قائم کیا گیا تاکہ اس کے ذریعہ ٹریفک میں نظم و ضبط قائم کیا جائے اور حادثات کی

روک تھام کی جائے، تاکہ تصادم کا خطرہ کم سے کم کیا جائے۔ اس میں یہ جو کہا گیا کہ ”سرخ بتی پر رک جاؤ“ یہ حکم ہے، اور ”سرخ بتی“ اس حکم کی ”علت“ ہے اور اس کے ذریعہ حادثات کی روک تھام، اس حکم کی ”حکمت“ ہے۔ اب ایک شخص رات کے بارہ بجے گاڑی چلاتا ہوا سگنل کے پاس پہنچا تو سرخ بتی جل رہی تھی۔ لیکن چاروں طرف سے کوئی گاڑی نہیں آ رہی تھی، تصادم اور حادثے کا کوئی خطرہ نہیں تھا اس وقت میں اگرچہ اس حکم کی ”حکمت“ نہیں پائی جا رہی تھی، لیکن پھر بھی گاڑی روکنا ضروری ہے، اس لیے کہ رکنے کے حکم کی جو علت ہے یعنی ”سرخ بتی کا جلنا“ وہ پائی جا رہی ہے۔ لہذا اگر وہ نہیں رکے گا تو قانون کی خلاف ورزی کی بناء پر مجرم شمار ہوگا۔

شراب حرام ہونے کی حکمت

شریعت کے تمام احکام میں حکم کا مدار ”علت“ پر ہوتا ہے، ”حکمت“ پر نہیں ہوتا۔ ذہبی اور شرعی دونوں قسم کے قوانین میں یہی اصول کار فرما ہے۔ چنانچہ قرآن کریم نے شراب کے بارے میں فرمایا: ”إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ“ (۲۵) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے کی حرمت کی ایک حکمت یہ بیان فرمائی ہے کہ اس کے نتیجے میں آپس میں بغض اور عداوت پیدا ہوتی ہے، اور انسان اس کی وجہ سے اللہ کے ذکر سے غافل ہو جاتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شراب اور جوئے اسی وقت حرام ہے جب کہ اس کے نتیجے میں عداوت اور بغض پیدا ہو، اگر عداوت اور بغض پیدا نہ ہو تو حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ عداوت اور بغض کا پیدا ہونا شراب اور جوئے کی حرمت کی ”حکمت“ ہے ”علت“ نہیں۔

اسی طرح سود کی حرمت کے بارے میں ارشاد ہے: ”لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ“ (۲۶) یہ ارشاد بطور ”علت“ کے بیان نہیں فرمایا بلکہ بطور حکمت کے بیان فرمایا ہے، لہذا ”ربا“ کے حرام ہونے کا دار و مدار ظلم کے ہونے یا نہ ہونے پر نہیں بلکہ ”ربا“ کی حقیقت پائے جانے پر ہے۔ جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی، وہاں حرمت آجائے گی، چاہے وہاں ظلم ہو یا نہ ہو۔

احکام شرعیہ میں امیر اور غریب کا فرق نہیں

دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ قائلین جواز تجارتی سود کو جائز ثابت کرنے کے لیے یہ کہتے ہیں کہ ”صرفی

قرضوں“ میں اگر کوئی شخص سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو چونکہ صرفی قرض طلب کرنے والا غریب ہوتا ہے ، اس لیے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے ، بخلاف تجارتی قرضوں کے کیونکہ اس میں قرض طلب کرنے والا سرمایہ دار اور امیر ہوتا ہے ، اور اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم نہیں۔ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کہ ایک جگہ سود لینا ظلم ہے اور دوسری جگہ ظلم نہیں۔ حالانکہ اصل سوال یہ ہے کہ قرض پر زیادہ رقم کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز نہیں تو پھر اس میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک قلم فروش قلمیں فروخت کر رہا ہے ، ایک قلم کی لاگت بارہ آنے آتی ہے اور چار آنے وہ اپنے نفع کے رکھ کر ایک روپے کا قلم فروخت کرتا ہے اور اس نے غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں رکھا کہ غریب کو کم قیمت پر قلم فروخت کر دے اور امیر کو زیادہ قیمت پر ، بلکہ سب کو ایک قیمت پر دے رہا ہے ، لہذا کوئی بھی شخص اس سے یہ نہیں کہتا کہ تم غریب آدمی کو ایک روپے کا قلم فروخت کر کے ظلم کر رہے ہو ، اس لیے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے ، اس لیے کہ امیر اور غریب دونوں سے نفع کا مطالبہ کرنا اس کا حق ہے ، کوئی ظلم نہیں۔

بالکل اسی طرح ایک غریب شخص دوسرے سے قرض کا مطالبہ کرتا ہے اور دوسرا شخص اس قرض پر سود کا مطالبہ کرتا ہے تو اب یہ کہنا کہ چونکہ قرض لینے والا غریب ہے اس لیے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے کیسے درست ہو سکتا ہے۔ جبکہ وہی شخص اپنا منافع رکھ کر غریب آدمی کو ایک روپے کا قلم فروخت کر رہا ہے تو یہ ظلم نہیں اور دوسرا شخص اس غریب سے قرض پر سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو یہ ظلم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظلم کی علت معاملہ کرنے والے کی ”غربت“ نہیں، بلکہ ظلم کی اصل علت ”روپیہ“ ہے اور یہ علت غریب کے قرض میں جس طرح پائی جا رہی ہے ، اسی طرح امیر کے قرض میں بھی موجود ہے اور قلم یا دیگر کسی چیز پر نفع کا مطالبہ کرنا اور لاگت پر زیادتی کر کے فروخت کرنا ظلم نہیں۔ بلکہ جائز ہے ، اور انصاف کے مطابق ہے ، اور ”روپیہ“ پر زیادتی کا مطالبہ کرنا انصاف کے بھی خلاف ہے اور شریعت کے بھی خلاف ہے ، اس لیے ”روپیہ“ ایسی چیز نہیں۔ جس پر منافع کا مطالبہ کیا جائے لہذا قرض لینے والا امیر ہو یا غریب ہو۔ دونوں صورتوں میں سود لینا حرام ہوگا۔ اور انہی خرابیوں کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً سود کے بارے میں فرمایا ”ان الربا بضع وسبعون شعبۃ ادناھا کالذی یثقی علی امہ“ (۲۷)

اس حدیث کا مدعا اور پیغام یہ ہے کہ سود خوری اپنی ماں کے ساتھ زنا کرنے سے بدرجہا زیادہ شدید و

خبیث گناہ ہے۔



وعن ابی سعید قال: جاء بلال الی

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَمْرٍ بَرْنِي فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَيْنَ هَذَا
قَالَ كَانَ عِنْدَنَا نَمْرٌ رَدِيٌّ فَبَيْعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ فَقَالَ أَوْهَ عَيْنُ الرَّبَا عَيْنُ الرَّبَا لَا تَفْعَلْ
وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ فَبِيعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخِرُ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹)

حضرت بلالؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس برنی (کھجور کی خاص قسم) لے کر آئے آپ نے ان سے فرمایا یہ کہاں سے آئی بلال نے عرض کیا ہمارے پاس ردی (معمولی کھجوریں) تھیں ان کے دو صاع کے عوض میں یہ ایک صاع لی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ افوہ۔ ارے یہ تو کھلا رہا ہے یہ تو عین ربا ہے ایسا نہ کرنا بلکہ جب تمہارا خریداری کا ارادہ ہو تو معمولی کھجوریں کھجوروں کے علاوہ کسی دوسری چیز کے عوض فروخت کرو اور اس دوسری چیز سے یہ اچھی قسم کی برنی کھجوریں خرید لو۔

یہ حدیث نہایت صحیح اور قوی اسانید کے ساتھ تمام کتب حدیث میں عنوانات مختلفہ سے منقول و مشہور ہے اور اسی حدیث نے ربا کے مفہوم کو وسعت دیکر خرید و فروخت کے بعض معاملات کو ربا اور سود قرار دیا ہے۔

لیکن حدیث مذکور میں اشیاء سے کا ذکر ہے اور اس بات کی تصریح نہیں یہ حکم انھیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کسی ضابطہ کے تحت اور چیزیں بھی اس میں داخل ہیں اور چونکہ آیات رلوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخر عمر میں نازل ہوئیں اس لیے مزید تشریح کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرنے کا کسی کو اتفاق نہ ہوا اس لیے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر اظہار افسوس فرمایا کہ کاش ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی پوری تشریح کرا لی ہوتی۔
فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں۔

”ثَلَاثٌ وَدِدْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَهْدَ الْيَنَافِئِ فِيهِنَّ عَهْدُ الْجَدِّ وَالْكَلاَلَةِ وَأَبْوَابُ مِنَ الرِّبَا“ (۳۰)

(۲۹) الحدیث متفق علیہ آخر جہ سلم فی صحیحہ: ۲/۲۶ کتاب البیوع باب الربا۔

(۳۰) الحدیث آخر جہ ابن ماجہ فی الفرائض: ۲/۹۱۱ باب الکلالۃ الرقم ۲۶۲۶۔

”تین مسائل ایسے ہیں کہ مجھے یہ تمنا رہ گئی کہ کاش رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں ہم سے مزید تشریحات بیان فرمادیتے دو مسئلے تو میراث کے ہیں یعنی جد اور کالہ کی میراث اور تیسرا مسئلہ ربا کے بعض ابواب اور اقسام کی تشریح“ کا ہے۔

لیکن حضرت عمرؓ نے افسوس کا اظہار اس پر کیا کہ آیات حرمت سود نازل ہونے کے بعد ہمیں اتنی ملت نہ ملی کہ ربا کی پوری تشریحات رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرتے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ربا کا مفہوم عرب کے نزدیک مبہم یا مجمل تھا جیسا کہ بعض لوگوں نے حضرت عمرؓ کے قول کو آڑ بنایا اور نتیجہ یہ نکالا کہ ربا کی حقیقت ہی مبہم رہ گئی تھی اس کے متعلق جو کچھ فقہاء نے لکھا وہ گویا صرف ان کا اجتہاد تھا۔

بلکہ لفظ ربا عربی زبان میں نزول قرآن سے پہلے ایک مفہوم عامہ کے لیے متعارف چلا آتا تھا اور پورے عرب میں اس کا رواج تھا وہ یہ کہ قرض دیکر اس پر کوئی نفع لیا جائے اور عرب صرف اسی کو ربا کہتے اور سمجھتے تھے اسی ربا کو قرآن کریم نے ”أَحْلَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (۳۱) کہہ کر حرام قرار دیا اور اسی کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جبہ الوداع کے مطلب میں ربا الجاحلیہ کے نام سے موسوم فرما کر باطل قرار دیا۔ اس میں نہ کوئی ابہام تھا نہ اجمال اور نہ کسی کو اس کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں تردد پیش آیا۔

البتہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باشارات وحی الہی اس کے مفہوم میں اور چند معاملات کا اضافہ فرمایا اشیاء سے کی باہمی خرید و فروخت میں کسی بیشی یا ادھار کرنے کو بھی ربا میں داخل قرار دیا۔ اسی لیے اس قسم کو ربا الحدیث، ربا الفضل اور ربا النقد وغیرہ ناموں سے موسوم کیا گیا اور یہ عربی لغت اور اہل جاہلیت کے متعارف مفہوم سے ایک زائد چیز تھی پھر اشیاء سے کے سود کے متعلق حضرت عمرؓ کو جو اشکال ہمیشہ آیا وہ بھی اس میں نہیں کہ اشیاء سے کے سود کو حرام سمجھنے میں ان کو کوئی تردد تھا۔ بلکہ اشکال صرف یہ تھا کہ شاید یہ حکم اشیاء سے تک محدود نہ ہو اور اشیاء سے کا تذکرہ حدیث میں بطور مثال لایا گیا ہو اس صورت میں اشیاء سے کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع و شراء میں بھی سود کا پایا جانا ممکن ہوگا اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اظہار افسوس اسی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فَدَعَا الرَّبَّوَا وَالرَّيْبَةَ“ یعنی اس ابہام اور اشتباہ کا اثر مسلمانوں کے لیے یہ ہونا چاہیے کہ ربا کو تو چھوڑنا ہی ہے جس چیز میں ربا کا شبہ ہو جائے اس کو بھی چھوڑ دیں پھر یہ ارشاد صرف خیال کے درجے میں نہیں ربا بلکہ فاروق اعظمؓ

نے اس احتیاط کو اپنا دستور العمل بنایا تھا جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے "تَرَكْنَا تِسْعَةَ أَعْيَارِ الْحَلَالِ مَخَافَةَ الرِّبَا" یعنی ہم نے نوے فی صدی معاملات کو حلال ہونے کے باوجود اس لیے چھوڑ دیا کہ ان میں سود کا خطرہ تھا (۲۲)۔

حیرت کا مقام ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ تو غیر منصوص چیزوں میں بھی خوفِ ربا کی وجہ سے پرہیز کریں اور یہ لوگ ان کے اشکال کو اشیاءِ ستہ کے ماسوا سے ہٹا کر عام سودا اور ربوا کی طرف لے گئے اور پھر اس کا یہ نتیجہ نکالا کہ سود کی حرمت کا اصل مسئلہ ہی مشتبہ اور مشکوک ہے ہی کو ایک مسئلہ ہو گیا۔ جبکہ فاروق اعظمؓ نے اپنے خطبہ میں اعلان فرمایا کہ مسئلہ ربا میں تشریحات معلوم نہ ہونے سے ان کا کیا مطلب ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"عن عمر رضى الله عنه أنه خطب فقال إنكم تزعمون أننا لا نعلم أبواب الربا ولا أن نكون أعلم بها أحب إلينا من أن يكون لى مصر وكورها وأن منه أبواب لا تخفى على أحد منها السلم فى السن وأن تباع الشرة وهى معضفة لما تطب وأن يباع انذهب بالورق نساء" (۲۳) حضرت فاروق اعظمؓ نے ایک روز خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ تم لوگ یہ سمجھتے ہو کہ ہم ابوابِ ربا کی قسمیں نہیں جانتے اور بلاشبہ اگر مجھے اقسامِ ربا کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ مجھے اس سے زیادہ محبوب ہے کہ مصر اور متعلقات مصر کی پوری سلطنت مجھے حاصل ہو لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ربا کی حقیقت بھی مبہم ہے۔ کیونکہ ربا کی بہت سے قسمیں ایسی ہیں جو کسی پر مخفی نہیں سمجھد ان کے ایک قسم ربوا کی یہ ہے کہ جانوروں میں بیجِ سلم کی جائے اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیج ان کے کچا ہونے کی حالت میں پکنے سے پہلے کر دی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں اوتار پر فروخت کیا جائے۔

اب سوال یہ ہے کہ حدیث مذکور میں اگر اشیاءِ ستہ کے علاوہ دیگر اشیاء بھی اس حکم میں داخل ہوں تو ان کا ضابطہ کیا ہے؟

چنانچہ ائمہ مجتہدینؒ نے اپنے اپنے اجتہاد سے ان چیزوں کا ضابطہ بتایا ہے اور دوسری اشیاء کو بھی اسی ضابطہ کے ماتحت اس حکم میں داخل قرار دیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان چھ چیزوں میں سے سونے اور چاندی میں ربا کی علت تو شہیت یعنی کسی چیز کی قیمت ہونے کی صلاحیت ہے اور باقی چیزوں میں علتِ ربا "قوتِ مذخر" یعنی محفوظ رہنے والی غذا ہونا ہے لہذا امام مالکؒ کے نزدیک ترکاریاں پھل اور کھانے کی ایسی اشیاء جو کافی عرصہ تک محفوظ نہ رہ سکتی ہوں کسی بیشی کے ساتھ فروخت کی

(۲۲) الآثار اربعہ علامۃ سلاۃ اندلس، مکتبہ المصالح ۱۸۶/۳، ص ۱۸۶، من الریاض احکامہ، الرقم ۱۰۰۸۶۔

(۲۳) نفس المعرج: ۱۸۹/۳۔ الرقم ۱۰۰۹۶۔

جاسکتی ہیں (۲۲)۔

حضرت امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک بھی سونے اور چاندی میں تو ربا کی علت ثنیت ہے لیکن باقی چار چیزوں میں ربا کی علت محض قوت یعنی صرف غنائیت ہے لہذا ان کے نزدیک تمام غذائی مواد میں کمی بیشی جائز نہیں ہوگی برابر برابر دینا ضروری ہوگا (۲۵) اور حضرات احناف کے نزدیک علت ربا للکیل مع الجنس یا الوزن مع الجنس ہے جس کی تعبیر صاحبُ ہدایہ نے القدر مع الجنس سے کی ہے (۲۶)

قرآن اور حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے چنانچہ اسی حدیث مشہور ہیں مثلاً بمثل کے الفاظ وارد ہیں جن سے مماثلت کی شرط معلوم ہوتی ہے اور مماثلت بین الشئین صورتہ اور معنی ہوتی ہے۔

مماثلت صوری تو وزن اور کیل میں تساوی کا نام ہے جبکہ مماثلت معنوی ہم جنس ہونے کا نام ہے (۲۷) اور اتحاد جنس پر خود الفاظ حدیث بھی دال ہیں جیسا کہ الذہب بالذہب کے تقابل سے معلوم ہوتا ہے اور پھر ربا تفاضل کے ناجائز ہونے میں اتحاد جنس بالاتفاق معتبر ہے یہ اور بات ہے کہ اس کو علت نہ قرار دیا جائے۔ اسی طرح قرآن حکیم میں اشیاء کے خرید و فروخت کے سلسلے میں کیل اور وزن کا ذکر آتا ہے۔

چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

”وَبَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۖ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ“ (۳۸)

اس آیت کریمہ میں نقص کیال اور میزان پر تہدید شدید فرمائی ہے اسی طرح دوسرے مقامات میں ایفاء کیل اور وزن کا حکم بھی دیا گیا ہے۔

”وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ“ (۳۹) ”فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمُ الْآيَةُ“ (۴۰) اس قسم کی آیات سے کیل اور وزن کا علت ربا ہونا واضح طور پر معلوم ہوتا ہے۔

حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں تصریح ہے ”أَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے: بداية المجتهد: ۲/ ۱۳۰۔ الباب الثانی فی بیوع الربا الفصل الاول۔

(۲۵) دیکھیے المعنی لابن قدامة: ۴/ ۲۷۷ باب الربا والصرف، علة الربا فی الائتمان المطبوعات۔

(۳۱) دیکھیے الهدایة: ۳/ ۷۷۔ اول باب الربو۔

(۳۷) دیکھیے الهدایة: ۳/ ۷۸ باب الربو۔

(۳۸) سورة المطففين: آیت ۱-۲-۳۔

(۳۹) سورة الانعام: آیت ۱۵۳۔

(۴۰) سورة الاعراف: ۸۵۔

خَبِيرَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا الصَّاعَيْنِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَفْعَلْ (۴۱)۔
علامہ نووی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر نص ہے۔



❁ وَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْهَجْرَةِ وَلَمْ يَشْعُرْ أَنَّهُ عَبْدٌ فَجَاءَ سَيِّدُهُ بِرِيدِهِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْنِيهِ فَأَشْتَرَاهُ بِعَبْدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ وَلَمْ يُبَايِعْ أَحَدًا بَعْدَهُ حَتَّى يَسْأَلَهُ أَعْبَدُهُ أَوْ حُرٌّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴۲)

”حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں) حاضر ہوا اور اس نے آپ سے ہجرت پر بیعت کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے (کچھ دنوں کے بعد) جب اس کا مالک اس کو تلاش کرتا ہوا آیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ ”اس غلام کو میرے ہاتھ بیچ دو“ چنانچہ آپ نے اس غلام کو دو سیاہ رنگ کے غلاموں کے بدلہ میں خرید لیا اور پھر اس کے بعد آپ نے کسی شخص سے بیعت نہ لی جب تک یہ معلوم نہ کر لیا کہ وہ غلام ہے یا آزاد۔“

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ ایک غلام کو دو غلاموں کے بدلے میں لینا جائز ہے نیز یہ حدیث اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جو چیزیں ”مالِ ربا“ میں داخل نہیں ان کا لین دین اس طرح کرنا کہ ایک طرف کم ہوا اور دوسری طرف زیادہ ہو جائز ہے چنانچہ شراح السنۃ میں لکھا ہے کہ علماء نے اسی بنیاد پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک جانور کو دو جانوروں کے بدلے میں دست بدست لینا جائز ہے خواہ دونوں طرف سے ایک ہی جنس کے جانور ہوں یا دو جنس کے البتہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جانور کا جانور کے بدلے میں ادھار لین دین جائز ہے یا نہیں؟ (۴۳)

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بیع الحيوان بالحيوان نسيت جائز نہیں جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے (۴۴)

(۴۱) الحدیث اخر جہ مسلم: ۲/۲۶ کتاب المساقاة والمزارعة باب الربا وظفر احمد عثمانی فی اعلاء السنن: ۱۳/۵۴ کتاب البیوع، ابواب الربا۔

(۴۲) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۲/۲۰ باب جواز بیع الحيوان بالحيوان من جنسه متفاهلاً۔

(۴۳) التعلیق الصبیح: ۲/۲۰۶۔

(۴۴) التعلیق الصبیح: ۲/۲۰۶۔

حقیہ کا استدلال حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت سے ہے ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِالْحَيَوَانِ نَسِيئَةً“ (۳۵)۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے ہے اَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ أَنْ يُجَهَّزَ جَيْشًا فَتَفِدَّتِ الْإِبِلُ فَأَمَرَ أَنْ يَأْخُذَ عَلَى فَلَانِصِ الصَّدَقَةِ فَكَانَ يَأْخُذُ الْبَعِيرَ وَالْبَعِيرَيْنِ إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ“ (۳۶)

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ لیے گئے اور یہ نسیئہ ہی تھا لہذا جیسے یاد آید تفاضل جائز ہے نسیئہ بھی جائز ہے۔

ان کے استدلال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ تحریم الروی سے قبل کا واقعہ ہے بعد میں روایات تحریم سے یہ حکم منسوخ ہوا (۳۷)۔

اور پھر حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت صحیح اور حضرت سمرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات محرم ہیں اور ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ جہاد کا معاملہ تھا عام بیع کی بات نہیں تھی، عام بیع کے لیے تو یہی حضرت سمرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات ہیں کہ بیع الحيوان بالحيوان نسيئةً جائز نہیں ہے۔

واضح رہے کہ امام احمدؒ سے تین اقوال مروی ہیں ایک قول یہ کہ مطلقاً جائز ہے دوسرا یہ کہ مطلقاً جائز ہے تیسرا یہ کہ اگر متحد الجنس ہوں تو ناجائز ہے اور اگر مختلف الجنس ہوں تو جائز ہے (۳۸)۔



﴿وَعَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ قَالَ أَشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بِأَثْنِي عَشَرَ دِينَارًا فِيهَا ذَهَبٌ وَخَرَزٌ فَفَضَّلَتْهَا فَوَجَدْتُ فِيهَا أَكْثَرَ مِنْ أَثْنِي عَشَرَ دِينَارًا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَا نُبَاعُ حَتَّى تَفْصَلَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۹)﴾

(۳۵) سنن اسی داؤد: ۳/۲۵۰ رقم الحديث ۲۳۵۶۔

(۳۶) بحوالہ مذکورہ رقم الحديث ۲۳۵۷۔

(۳۷) شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۲ باب استقرار الحيوان وكذا العرقاة: ۶/۶۷۔

(۳۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۳۰۸۔

(۳۹) الحديث اخرجه مسلم في صحيحه: ۲/۲۵۲ باب الرما كتاب البيوع۔

”حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے خیر کے سال ایک بار بارہ دینار میں خریدا جو سونے کا تھا اور اس میں نگینے جلے ہوئے تھے، پھر جب میں نے الگ الگ کیا (یعنی نگینوں کو سونے سے نکال ڈالا) تو وہ سونا بارہ دینار سے زائد قیمت کا نکلا، میں نے اس کا ذکر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا کہ (ایسا ہار) اس وقت تک فروخت نہ کیا جائے تاوقتیکہ سونا اور نگینہ الگ الگ نہ کر لیے جائیں۔“

اس حدیث میں یہ ضابطہ بتایا ہے کہ اگر اموال رلویہ میں سے ایسی دو ہم جنس چیزوں کی آپس میں خرید و فروخت کی جائے کہ ان دونوں چیزوں میں سے ایک طرف کی چیز میں کوئی اور غیر جنس کی چیز بھی شامل ہو تو یہ جائز نہیں۔ تاکہ ہم جنس چیزوں کی کمی بیشی کے ساتھ باہمی لین دین میں سود کی صورت پیدا نہ ہو جائے۔

مثلاً ایسا ہار جس میں سونا اور نگینے ہوں اس کی بیع اگر دیناروں کے بدلہ میں ہو رہی ہو تو پہلے ہار میں لگے ہوئے سونے کی مقدار معلوم کر لینا ضروری ہے اگر اس سونے کی مقدار ثمن میں دیے جانے والے دیناروں سے زیادہ ہے یا اس کے برابر ہے تو بیع ناجائز ہے کیونکہ سونے اور دیناروں کی مقدار اگر برابر ہے تو نگینے بلا عوض رد جائیں گے جس سے ربالا لازم آئے گا (۵۰) اور اگر ہار میں سونا دناہیر کے سونے سے زیادہ ہوگا تو زائد سونے اور نگینوں کا بلا عوض ہونا لازم آئے گا۔

البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ ثمن میں جو سونا دیا جا رہا ہے ذراہ و اشرفیوں کی شکل میں ہو یا کسی اور شکل میں وہ سونا ہار کے سونے سے زائد ہے تو اس صورت میں نگینوں کو سونے سے جدا کرنے اور سونے کو وزن کرنے کے بغیر بھی بیع جائز ہے تاکہ سونا سونے کے مقابلے میں آجائے اور جو سونا ثمن میں زائد ہے وہ نگینوں کے مقابلے میں آجائے۔ تلوار وغیرہ اور زیورات کا بھی یہی حکم ہے۔

لیکن ائمہ شیعہ کے نزدیک بغیر فصل اور جدائی کے بیع جائز نہیں اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے (۵۱)۔

امام ابوحنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بھی بغیر فصل کے ممانعت کی علت یہ ہے کہ ثمن کی جانب میں سونا کم ہے اور ہار کی جانب میں سونا زیادہ ہے اور نگینے بھی زائد ہیں جس کی وجہ سے رلوا لازم آتا ہے جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی صورت بتائی ہے کہ جس سے ربالا لازم نہیں آتا یعنی یہ کہ

(۵۰) المرقاۃ: ۶۳/۶۵ والطبی: ۵۲/۵۳۔

(۵۱) شرح مسلم للہودی: ۲۵/۲۶۔ مات الرماح کتاب البیوع۔

شن کی جانب میں سونا زیادہ ہو تاکہ وہ سونا ہار کے سونے کے مقابلے میں بھی آجائے اور جو سونا زائد ہے وہ ہار کے نگینوں کے مقابلے میں آجائے اور ظاہر ہے کہ اس طرح تقابل سے تقاضا بلا عوض لازم نہیں آئے گا (۵۲)

الفصل الثانی

﴿ وعن سعد بن أبي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن شراء التمر بالرطب فقال أينقص الرطب إذا يابس فقال نعم فنهاه عن ذلك رواه مالك والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه (۵۳) ﴾

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض میں بیچنے سے منع فرمایا۔“

رطب تر کھجور کو کما جاتا ہے اور تر خشک کھجور کو کما جاتا ہے۔

”بیع الرطب بالتمر“ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز اور امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے اس مسئلہ میں صاحبین نے بھی ائمہ ثلاثہ کا مسلک اختیار کیا ہے (۵۴)۔

ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”بیع

الرطب بالتمر“ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استفسار فرمایا کہ تر کھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں، عرض کیا گیا جی ہاں چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح لیں دین سے منع فرمایا (۵۵)۔ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ استفسار فرمایا کہ وہ تر کھجوریں

(۵۲) تفصیل کے لیے دیکھیے: ۱۰: اعلاء السنن: ۲۶۸/۱۳ - ۲۸۱۔

(۵۳) الحدیث أخرجه مالك في الموطأ: ۶۲۳/۲ کتاب البیوع باب ما یبکر من بیع التمر والتمر مذی فی سننہ: ۵۲۸/۴ رقم الحدیث ۱۲۲۵ باب فی

النہی عن المحاقلة والمزانة، و ابو داود فی سننہ: ۲۵۱/۳ باب فی التمر بالتمر رقم الحدیث ۳۳۵۹، والسنائی فی سننہ: ۲۱۸/۲ کتاب البیوع،

اشترى التمر بالرطب، وابن ماجه فی سننہ: ۷۶۱/۲ کتاب التجاروت باب بیع الرطب بالتمر رقم الحدیث ۲۲۶۴ ”وفی جمیع المراجع الجواب

بعبیغة الجمع“ فقالوا نعم“ ولیس بعبیغة المفرد كما فی مشکاة“ فقال نعم“۔

(۵۴) عمدة القاری: ۲۹۰/۱۱ باب بیع الزبيب والزبيب والطعام والطعام كذا فی ۲۹۱/۱۱۔ وكذا الهدایة: ۸۳/۳ - ۸۴ باب الریو۔ وكذا اعلاء السنن:

۳۱۹/۱۳ باب بیع الرطب بالتمر۔

(۵۵) الموطأ للامام محمد/ ص ۳۳۲۔

خشک ہو کر کم ہو جاتیں ہیں استطام کے لیے نہیں تھا اس لیے کہ یہ بات بالکل جلی اور واضح ہے کہ ترکم جوڑیں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ مائلت کا تحقق رطب ہونے کی حالت میں شرط نہیں بلکہ یا بس اور خشک ہونے کی حالت میں مائلت کا تحقق شرط ہے لہذا رطب ہونے کی حالت میں مائلت نہیں ہوگی تخمینہ اور اندازہ ہوگا اور جب تک مائلت کا تحقق نہ ہو تو بیع بھی جائز نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ہم جنس خشک اور تازہ پھلوں کے باہمی لین دین کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ دونوں طرف پمحل مقدار یا وزن میں برابر ہوں۔

زیر بحث حدیث کا جواب امام صاحب کی طرف سے ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیث نسبیہ پر محمول ہے یعنی ممانعت کا تعلق اس صورت سے ہے کہ ایک فریق تو اپنا عوض نقد دے اور دوسرا اپنا عوض بعد میں دینے کا وعدہ کرے اور وہ اس کے ذمہ پر ادھار ہو۔ امام صاحب کی رائے کی تائید اسی راوی کی ایک اور روایت سے ہوتی ہے جس میں ادھار کی تصریح ہے (۵۶) ”اَنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ نَسْبَةً“ (۵۷)

دوسرے یہ کہ حدیث مذکور کی سند کا مدار ابو عیاش پر ہے جو محمول ہے (۵۸) اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر محمول سے محمول العین مراد ہے تو یہ اس لیے صحیح نہیں کہ ابو عیاش سے دو ثقہ حضرت عبداللہ بن یزید اور حضرت عمران بن ابی انس نے روایت کی ہے اور اگر محمول الحال مراد ہے تو یہ اس لیے صحیح نہیں کہ اگر امام ابو حنیفہ نہیں جانتے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حقیقت میں بھی محمول ہو چنانچہ بہت سارے ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے جن میں ابن حبان، امام ترمذی، ابن خزیمہ اور امام حاکم وغیرہ ہیں اور چونکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی امامت اور ان کی روایات کی صحت پر اجماع ہے اس لیے بھی اس روایت کو تقویت ملتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو امام ابو حنیفہ ابو عیاش زید کو محمول کہنے میں متفرد نہیں بلکہ دیگر ائمہ حدیث بھی ان کی تحصیل کے قائل ہیں اور انہوں نے امام مالک کی روایت نقل کرنے پر اعتماد نہیں کیا چنانچہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ خود ”مستدرک“ میں فرماتے ہیں ”لَمْ يُخْرِجْ جَاهُ لِمَا خَشِبَا مِنْ جَهْلِ الزَّيْدِ“ اسی طرح ابن حزم، طبری اور ابن عبد البر نے بھی ان کو غیر معروف اور مجہول قرار دیا ہے۔ ثانیاً یہ کہ روایت مذکور

(۵۶) دیکھیے الحدیث اخر جہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار فی باب بیع الرطب بالتمر ۲/۲۱۷۔

(۵۷) دیکھیے الطیبی: ۵۳/۶۔ والمرقاۃ: ۶۶/۶۔

(۵۸) التملیق الممجد علی الموطا للامام محمد ص ۲۲۳ تحت باب ما یکرہ من بیع التمر بالرطب۔

میں ابو عیاش زید متعین نہیں کہ یہ صحابی ہیں یا تابعی چنانچہ امام حاکم فرماتے ہیں کہ ابو عیاش زُرّیّ ایک صحابی کا نام بھی ہے اور ایک تابعی کا نام بھی ہے۔

اور روایت مذکورہ میں کسی کی تعیین نہیں ہوئی جیسا کہ حافظ ابن عبد البر نے اس کی تصریح کی ہے اور امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ ابو عیاش زُرّیّ صحابی تو نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ اجلہ صحابہ نہیں سے ہیں ان کے بارے میں جمالت کی بات نہیں کی جاسکتی اور نہ ان کے زمانے کو عبد اللہ بن یزید نے پایا ہے کہ ان سے وہ روایت کرتے۔ خلاصہ یہ حضرات ائمہ کے نزدیک زید مجہول رستے ہیں لہذا اگر کسی امام نے ان تعدیل کی ہے اور پہچانا ہے تو ان کی حدیث اسی پر حجت ہوگی امام ابو حنیفہ پر حجت نہیں ہوگی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک وہ مجہول ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ تقلیداً امام صاحب حکم لگانے کے مکف نہیں بلکہ خود مجتہد مطلق ہیں کسی اور کی تقلید کے محتاج نہیں (۵۹)۔

امام صاحب کی طرف سے صاحب ہدایہ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اگر رطب اور تمر کو متحد الجنس قرار دیا جائے تو التمر بالتمر کی وجہ سے بیع جائز ہوگی اور اگر انہیں مختلف الجنس کہا جائے تو آخر حدیث وَإِذَا اخْتَلَفَ النُّوعَانِ فَيَبْعُوهُمَا كَيْفَ شِئْتُمْ کی وجہ سے جواز کا حکم لگایا جائے گا۔

﴿وَعَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ مُرْسَلًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ اللَّحْمِ بِالْحَيَوَانِ قَالَ سَعِيدٌ كَانَ مِنْ مَبْسِرِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (۶۰)﴾
آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کے ساتھ گوشت کی بیع سے منع کیا سعید کہتے ہیں کہ یہ اہل جاہلیت کا جواء ہوتا تھا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”میسر“ کا لفظ یا ”یسر“ سے مشتق ہے اور چونکہ جوئے میں دوسرے کا مال بغیر تکلیف و مشقت کے آسانی اور سہولت سے حاصل کیا جاتا ہے اس لیے جوئے کو ”میسر“ کہا گیا ہے ”یسار“ سے مشتق ہے اور اس میں بھی دوسرے آدمی کی یسار اور نلنساء سلب ہو جاتی ہے اس لیے ”میسر“ کہا گیا ہے (۶۱)۔

لیکن یہاں زمانہ جاہلیت کے جوئے کی قسم سے مراد یہ ہے کہ جس طرح جوئے کی صورت میں لوگوں

(۵۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۳/۲۲۰ باب بیع الرطب بالتمر۔

(۶۰) الحدیث أخر جہ الحمیدی فی شرح السنۃ۔

(۶۱) الطیبی: ۵۵/۶۔

کا مال کھایا جاتا ہے اسی طرح اس میں بھی ایسی ہی صورت پیدا ہو جاتی ہے اگرچہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ وہاں تو جو اکھیلا جاتا تھا اور یہاں لین دین کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حدیث مرسل امام شافعیؒ کی دلیل ہے اس بات پر کہ گوشت کی بیع حیوان کے بدلہ میں جائز نہیں چاہے وہ گوشت اسی حیوان کی جنس سے ہو یا کسی اور حیوان کی جنس سے ہو اور خواہ وہ حیوان ماکول الحکم ہو یا غیر ماکول الحکم ہو (۶۲)۔

جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گوشت کی بیع حیوان کے بدلے جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس معاملہ میں ایک موزوں چیز ”یعنی گوشت“ کا تبادلہ ایک غیر موزوں چیز ”یعنی جانور“ کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جنس اور قدر دونوں متحقق نہیں لہذا دونوں طرف کی چیزوں کا برابر برابر ہونا ضروری نہیں ہے (۶۳)۔

اور اس صورت میں لین دین کا دست بدست ہونا ضروری ہے اور حدیث، نبی کا تعلق اس صورت سے ہے جبکہ لین دین دست بدست نہ ہو بلکہ ایک طرف نقد ہو اور دوسری طرف ادھار ہو لہذا بیع الحکم بالحق نسیتہ ناجائز ہے اور اگر نقد ہو تو جائز ہے (۶۴)۔

امام علاء الدین کا سانی ”بدائع الصنائع“ میں فرماتے ہیں کہ اگر حیوان اور گوشت مختلف الجنس ہیں مثلاً زندہ بکرے کے مقابلے میں اونٹ یا گائے کا گوشت تو اس صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ نقد یعنی دست بدست بھی جائز ہے اور ادھار نسیتہ بھی جائز ہے کیونکہ قدر اور جنس دونوں مفقود ہیں۔

اور اگر گوشت اسی حیوان کی جنس سے ہے مثلاً بکرے کا گوشت بکرے کے مقابلے میں تو ہمارے مشائخ میں سے بعض حضرات نے اس کو مختلف الجنس شمار کیا ہے اور وہی حکم لگایا ہے یعنی نقداً و نسیتہ جواز کا اور بعض مشائخ نے اس کو مستند الجنس شمار کیا ہے لہذا دست بدست تو دونوں کا تبادلہ جائز ہے اگرچہ کمی بیشی کے ساتھ ہو البتہ ادھار اور نسیتہ کے طور پر جائز نہیں (۶۵)۔

﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾

(۶۲) بحوالہ بالا۔

(۶۳) الہدایۃ: ۸۲/۴ باب الرمو۔

(۶۴) المرقاة: ۶۶/۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اعلاء السنن: ۳۱۵/۱۳۔ ۳۱۶ باب بیع الحيوان بالحم۔

(۶۵) بدائع الصنائع: ۱۸۹/۵ کتاب البیوع، فصل واما شرائط الصحة۔

باب المنہی عنہا من البیوع

الفصل الأول

﴿ عَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْمَزَابَةِ أَنْ يَبِيعَ ثَمَرُ حَائِطِهِ إِنْ كَانَ مُخْلًا بِتَمَرٍ كَيْلًا وَإِنْ كَانَ كَرْمًا أَنْ يَبِيعَهُ بِزَيْدٍ كَيْلًا أَوْ كَانَ وَعِنْدَ مُسْلِمٍ وَإِنْ كَانَ زَرْعًا أَنْ يَبِيعَهُ بِكَيْلٍ طَعَامٍ نَهَى عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لَهُمَا نَهَى عَنِ الْمَزَابَةِ قَالَ وَالْمَزَابَةُ أَنْ يَبَاعَ مَا فِي رُؤُسِ النَّخْلِ بِتَمَرٍ بِكَيْلٍ مُسَمًّى إِنْ زَادَ فَلَيْ وَإِنْ نَقَصَ فَلَيْ (۶۶) ﴾

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزابنت سے منع فرمایا ہے اور مزابنت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے باغ کا میوہ (تازہ پھل) اگر وہ کھجور ہو تو خشک کھجوروں کے بدلے پیمانہ کے ذریعہ (مثلاً دس پیمانے کے بقدر) بیچے (یعنی ایک شخص کے باغ میں تازہ کھجوریں لگی ہوتی ہوں اور ایک دوسرے شخص کے پاس خشک کھجوریں رکھی ہوتی ہوں تو باغ والا شخص اس دوسرے شخص سے دس پیمانے بھر کر خشک کھجوریں لے لے اور اس کے عوض اپنے درخت پر لگی ہوئی تازہ کھجوریں اسی پیمانے کے مطابق اندازہ کر کے بیچ دے) اور اگر میوہ انگور ہو تو اس کو خشک انگور کے بدلے پیمانہ کے ذریعے بیچے (گویا کہ بیع مزابنت کا مطلب ہے درخت پر لگے ہوئے تازہ میوہ کو خواہ وہ کھجور ہو یا کوئی اور پھل رکھے ہوئے خشک میوہ کے عوض بیچنا) اور مسلم میں یہ بھی ہے کہ ”اگر کھیتی ہو تو (اس میں بیع مزابنت کی شکل یہ ہے کہ) اس کو غلہ کے عوض پیمانہ کے ذریعہ بیچے (یعنی کھیت میں کھڑے ہوئے غلہ کو رکھے ہوئے غلے کے عوض بیچے مثلاً ایک شخص کے کھیت میں گیہوں کھڑا ہے اور ایک دوسرے شخص کے پاس گیہوں رکھا ہوا ہے تو پہلا شخص اپنے کھیت میں کھڑے ہوئے گیہوں کا اندازہ کر کے اس کو دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ دے اور اس

کے عوض اس شخص سے وہ رکھا ہوا گیہوں اپنے اندازے کے مطابق پیمانہ بھر کے لے لے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی ان تمام قسموں سے منع فرمایا ہے۔

مزانہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کو اسی جنس کے اترے ہوئے پھلوں کے بدلے میں بیچنے کو کہا جاتا ہے۔

اس کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ درخت پر جو پھل لگا ہوا ہے اس کا کیل نہیں ہو سکتا صرف اندازے کے طور پر بیچا جائے گا اس میں زیادتی کا احتمال رہے گا اور اموال رلویہ میں یعنی جن میں سود کا تحقق ہوتا ہے ان اموال میں تقاضل کا احتمال بھی رلوا اور سود کے حکم میں ہے (۶۷)۔

”مزانہ“ باب مناعلہ سے بے ذہن سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں سختی سے دفع کرنا اسی وجہ سے لڑائی کو ”زلون“ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں سختی سے مدافعت ہوتی ہے۔ (۶۸)

اس ”بیع“ کو بھی اسی وجہ سے ”مزانہ“ سے مسمیٰ کیا گیا ہے کہ اس میں متباہین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو اس کے حق سے دفع کرتا ہے (۶۹)۔

یہاں دو روایتیں نقل کی گئی ہیں پہلی روایت سے مزانہ کا عموم معلوم ہوتا ہے یعنی جو پھل درخت پر لگا ہوا ہے جیسے آم کھجور انگور وغیرہ اسے اترے ہوئے پھل سے بیچنا جبکہ دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مزانہ کا تعلق صرف کھجور سے ہے حالانکہ مزانہ میں عموم ہے کہ غیر معلوم المقدار کو معلوم المقدار کے بدلہ میں بیچنا صرف کھجور کا ذکر دوسری روایت میں محض بطریق تمثیل ہے نہ بطریق حصر (۷۰)۔



﴿وَعَنْهُ﴾ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالزَّابَنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ وَالْمُعَاوَمَةِ
وَعَنِ الثَّنْيَا وَرَخْصَ فِي الْعَرَابَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۷۱)

محاکلہ باب مناعلہ ”حقل“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کاشت اور جائے کاشت کے اور کاشت

(۶۷) دیکھیے تکملة منع الملهم: ۱/۳۰۶ باب تحريم بيع الرطب بالتمر الا في العرايا، والتفصيل في الفتح: ۳/۳۸۳ باب بيع العزائنة۔

(۶۸) لسان العرب: ۱۳/۱۹۵ تحت لفظ زون۔

(۶۹) التعلیق الصبیح: ۳/۳۱۳۔

(۷۰) بحوالہ السال۔

(۷۱) الحدیث احرجه مسلم فی صحیحہ: ۲/۱۱ باب النهی عن المحاقلة والعزائنة، ولفظ فی صحیحہ هكذا: نهى عن المحاقلة والعزائنة والمعاومة والمخابرة قال احمد همام بن السنين هي المعاومة وعن الثنينا ورخص في العرايا۔

جگہ بکھیل جانے جیسا کہ حضرت لیث کا ارشاد ہے : الحقل الزرع اذا تشعب۔ کٹنے سے پہلے کھیت میں کھڑے ہوئے گیہوں کو رکھے ہوئے گیہوں کے عوض میں بیچنا اسی کو محافلہ کہا جاتا ہے اور محافلہ کی ممانعت کی وجہ وہی ہے جو مزانہ میں گذر گئی ہے (۷۲)۔

”المخابرة“

مخابرہ کا مطلب یہ ہے کہ زمین کو بٹانی پر کاشت کے لیے کسی دوسرے کو دیدینا مثلاً کوئی شخص اپنی زمین کسی دوسرے کو اس شرط کے ساتھ دے دے کہ اس زمین میں کاشت کرنا اور جو کچھ اس سے پیداوار ہو اس میں سے تنائی یا چوتھائی مجھے دیدینا۔ مخابرت کی ممانعت کی وجہ اول تو یہ ہے کہ اس میں اجرت مہمول رہتی ہے دوسرے حاصل ہونے والی چیز معدوم ہوتی ہے اور جو چیز معدوم ہوتی ہے اس کا کوئی معاملہ معتبر نہیں ہوتا۔

مخابرت کو مزارعت بھی کہتے ہیں البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مخابرہ میں بیج کاشت کرنے والے کا ہوتا ہے اور مزارعت میں زمین کے مالک کا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مزارعت اور مخابرہ میں کوئی فرق نہیں دونوں ایک ہیں (۷۳)۔

لفظ مخابرہ یا تو خبر اور خیر سے مشتق ہے جس کے معنی فلاح اور کاشت کار کے ہیں یا خبار سے ”بفتح الخاء“ بمعنی نرم زمین کے اور یا خبرۃ سے بضم الخاء بمعنی حصہ کے اور علامہ نوویؒ کے نزدیک خیر سے مشتق ہے کیونکہ یہ معاملہ سب سے پہلے خیر میں ہوا ہے (۷۴)۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مزارعت اور مخابرت بھی ناجائز ہے البتہ جمہور اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز تھے اور فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے کیونکہ یہ کثیر الوقوع اور بہت زیادہ احتیاج کی چیز ہے (۷۵)۔

”المعاومة“

معاومة عام سے ماخوذ ہے بمعنی سنہ اور سال کے جیسا کہ مسانہتہ ”ستہ“ سے اور ”مشاہرة“ شہر

(۷۲) فتح الباری: ۳/۴۰۳ باب بیع المخاضرة۔

(۷۳) شرح نووی علی صحیح مسلم: ۲/۱۰ باب النهی عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة۔

(۷۴) شرح النووی علی صحیح للمسلم: ۲/۱۰ باب النهی عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة۔

(۷۵) شرح النووی علی صحیح لمسلم: ۲/۱۳۔

سے ماتخذ ہیں اور مطلب اس کا یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال، دو سال یا زیادہ مدت کے لیے فروخت کر دیا جائے یہی معنی ”بیع البسین“ کے بھی ہیں۔
اس بیع کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دھوکہ ہے اور غیر مخلوق چیز کی خرید و فروخت ہے جیسا کہ بچہ کی پیدائش سے پہلے خرید و فروخت (۷۶)۔

”الثنیا“

ثنیا بضم التاء بروزن دنیا استثناء کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایک محمول حصے اور مقدار کا استثناء کرے اور اسے نہ بیچا جائے (۷۷) مثلاً یوں کہ ”بِعْتِكَ هَذِهِ الصُّبْرَةَ إِلَّا بَعْضَهَا“ اَوْ هَذِهِ الثِّيَابُ إِلَّا بَعْضَهَا“ جمالت بیع کی بنا پر یہ ناجائز ہے۔

البتہ اگر مستثنیٰ معین ہے اور بیع بھی معلوم ہے تو پھر کوئی مضائقہ نہیں مثلاً یوں کہیے ”بِعْتِكَ هَذِهِ الثِّيَابُ إِلَّا هَذَا الْمَعِينُ“ اس صورت میں بیع بالاجماع جائز ہے چنانچہ ترمذی کی روایت میں ”إِلَّا أَنْ تَعْلَمَ“ کی تصریح آئی ہے (۷۸)۔

لیکن اگر استثناء معین مقدار کا ہے اور اس کے باوجود بیع کی جمالت لازم آتی ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

مثلاً یوں کہیے ”بِعْتِكَ هَذِهِ الصُّبْرَةَ مِنَ الطَّعَامِ إِلَّا صَاعًا وَاحِدًا“۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے کیونکہ استثناء کے بعد باقی بیع مجہول ہے اور ظاہر ہے کہ بیع کی جمالت ہی علت فساد ہے۔

البتہ اگر کسی شائع حصہ کا استثناء کرے مثلاً یوں کہیے ”بِعْتِكَ هَذِهِ الصُّبْرَةَ إِلَّا نِصْفَهَا“ اس صورت میں بیع جائز ہے اس لیے کہ استثناء کے بعد باقی بیع محمول نہیں بلکہ معلوم ہے۔

جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی جائز ہے بشرطیکہ مستثنیٰ کی مقدار ثلث بیع سے زائد نہ ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں استثناء کی ممانعت کی وجہ بیع کی جمالت ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ

(۷۶) وکذا: الهدایۃ: ۳/۲۵ باب المزارعة۔

(۷۷) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۶/۶۱-۶۲۔

(۷۸) الحدیث أخرجه الإمام الترمذی فی جامعہ کتاب البيوع باب ما جاء فی النهی عن الثنیا: ۳/۵۸۵۔ ومثله یاتی فی أول الفصل الأول من هذا الباب۔

علیہ وسلم کے ارشاد مبارک ”الآن تعلم“ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت جہالت تک ہے اگر جہالت نہ آئے تو ممانعت بھی نہیں اور صورت مذکورہ میں چونکہ جہالت لازم آتی ہے اس لیے ممانعت بھی برقرار رہے گی (۷۹)۔

ورخص فی العرایا

”بیع مزانبہ“ کی حرمت پر اور ”بیع عرایا“ کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے البتہ عرایا کی تفسیر میں شدید اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع عرایا بعینہ بیع مزانبہ ہے جبکہ پانچ وسق سے کم میں ہو لہذا اگر درخت پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے میں بیچا جائے اور وہ پانچ وسق سے زیادہ ہو تو یہ بیع مزانبہ ہے اور حرام ہے اور اگر پانچ وسق سے کم ہے تو بیع العرایا ہے اور یہ جائز ہے۔

اور اگر پورے پانچ وسق ہیں نہ کم اور نہ زیادہ تو اس میں امام شافعی کے دو قول ہیں قول اصح عدم جواز کا ہے (۸۰)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع العرایا بیع مزانبہ سے مستثنیٰ ہے یعنی ہے تو بیع مزانبہ لیکن حرام نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ لوگ محتاج تھے اور انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ ہمارے پاس تمر ہے درہم و دینار نہیں اس لیے ہم رطب خرید نہیں سکتے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت عنایت فرمائی کہ تمر دیگر رطب خرید لیا کریں لیکن پانچ وسق سے کم میں زیادہ میں جائز نہیں (۸۱)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”بیع العرایا“ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو اپنے درخت کا پھل ہبہ میں دے دے پھر موهوب لہ اس پھل کو داہب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اور یہ ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں جائز ہے (۸۲)۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع العرایا یہ ہے کہ صاحب باغ اپنے درختوں میں سے ایک دو درختوں کے پھل کسی کو بطور ہبہ دیدے پھر موهوب لہ، اپنے پھل کی دیکھ بھال کے لیے باغ میں آنا

(۷۹) تفصیل کے لیے دیکھیے: تکملة فتح الملهم: ۱/۳۳۱-۳۳۲۔

(۸۰) المغنی لابن قدامة: ۳/۵۸-۵۹۔

(۸۱) العرقاة: ۶/۶۲-۶۳ و کذا الطیبی: ۶/۶۲-۶۳۔

(۸۲) المغنی لابن قدامة: ۳/۵۹ الفصل الثالث: ۲۸۶۹۔

شروع کرے، چونکہ لوگوں کا دستور تھا کہ پھلوں کے پکنے کے وقت وہ باغ میں اپنے اہل و عیال کو بھی لیجاتے تھے اس لیے ایک اجنبی یعنی موہوب لہ کے آنے سے ان کو تکلیف ہوتی لہذا اس تکلیف کی بنا پر واہب کے لیے جائز قرار دیا گیا کہ موہوب لہ سے وہ ہبہ کیا ہوا پھل اندازہ کر کے کٹے ہوئے پھل سے خرید لے (۸۴)۔

تو گویا یہ معاملہ حقیقۃً بیع مزانہ ہے کیونکہ یہاں درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع کٹے ہوئے پھلوں کے ساتھ ہو رہی ہے۔ لیکن دفع حرج کے لیے شریعت نے اس خاص صورت کی اجازت دے دی۔

چوتھا قول امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ان کے نزدیک عرایا کی تفسیر بعینہ وہی ہے جو امام مالک کے نزدیک ہے البتہ امام اعظم اس کو حقیقۃً بیع نہیں مانتے صرف صورۃً بیع مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موہوب لہ نے موہوب پر قبضہ نہیں کیا تھا اور درخت پر لگے ہوئے موہوب پھل، پر قبضہ سے پہلے اس کو دوسرا موہوب (کٹا ہوا پھل) مل گیا لہذا یہ قبل القبض استبدال الہب بالہب کے قبیل سے ہوا جس کو بیع نہیں کہا جاسکتا کیونکہ بیع میں ملکیت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ قبل القبض ”موہوب“ چیز یعنی درخت پر لگا ہوا پھل موہوب لہ کی ملکیت نہیں۔ لیکن چونکہ صورۃً یہ بیع ہے اس لیے اس کو مجازاً بیع العرایا کہا گیا ہے (۸۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع العرایا حقیقۃً بیع ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزانہ کی حرمت سے اس کا استثناء کیا ہے فرق صرف یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ اوسق سے کم میں بیع مزانہ کو عرایا قرار دیا ہے اور امام احمد نے موہوب چیز کو واہب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنے کو عرایا کہا ہے اور امام مالک نے موہوب چیز واہب ہی کے ہاتھ فروخت کرنے کو عرایا شمار کیا ہے اور ان سب حضرات کے نزدیک بیع عرایا بیع مزانہ کی حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن مستثنیٰ متصل جبکہ امام اعظم کے نزدیک بیع العرایا صورۃً بیع ہے حقیقۃً بیع نہیں بلکہ استرداد الہب بالہب ہے اور یہ بیع مزانہ سے مستثنیٰ منقطع ہے نہ کہ متصل

بیع عرایا میں حنفیہ کا مسلک لغت روایت اور درایت ہر لحاظ سے رائج ہے لغت تو اس لیے کہ عرایا جمع ہے ”عریہ“ کی اور عریہ لغت میں عطیہ اور ہبہ کو کہا جاتا ہے اور کھجور کے اس درخت کو جس کا پھل ہبہ میں دیا گیا ہو ”التحلة المعرة“ اس سے معلوم ہوا کہ لغت میں عریہ کا ہبہ ہونا تو ثابت ہے بیع ہونا ثابت نہیں (۸۵)

اور روایت امام اعظم کا مسلک اس لیے رائج ہے کہ متعدد احادیث میں عرایا کی تفسیر یہی آئی ہے کہ

(۸۴) بحوالہ بالا۔

(۸۴) تکملة فتح الملهم ۳۰۸/۱ تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۳/۱۲۲ باب بیع العرایا۔

(۸۵) لسان العرب: ۱۵/۳۹ تحت لفظ عرایا۔

معری یعنی واہب کے گھر والے اس عریہ کے لینے والے ہیں اور وہی ترمذی کے رطب کھانے والے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ تفسیر امام اعظمؒ اور امام مالکؒ کے قول پر ہو سکتی ہے۔

چنانچہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ یاخذھا اهل البیت بخرصہا تمرأیا کلونہا رطباً“ (۸۶) اس روایت میں تصریح ہے کہ عریہ کے لینے والے واہب اور معری کے گھر والے ہوں گے۔

اور درایت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اس لیے رائج ہے کہ مزانہ ربا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے جس کی حرمت قرآن کریم اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور ظاہر ہے کہ ربا میں قلیل و کثیر کا اعتبار نہیں اور نہ ہی ربا میں اجناس کے اعتبار سے کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ شریعت اسلامیہ میں اس کی کوئی نظیر ہے کہ صرف رطب کھانے کے لیے تمر کا متبادلہ رطب کے ساتھ احتال رلو کے باوجود جائز قرار دیا جائے۔

نیز عقلاً یہ بھی بہت بعید بات ہے کہ کوئی معاملہ پانچ اوسق سے کم میں تو حلال ہو اور پانچ اوسق اور اس سے کچھ زائد میں حرام ہو لہذا اگر بعض اخبار احاء سے کسی سودی معاملہ کی حلت ثابت ہوتی ہو تو اس کی تادل قرآن اور سنت کے موافق ضروری ہوگی اگرچہ تاویل بعید کیوں نہ ہو؟ خاص کر کے اس مسئلہ میں جو لغت اور روایات کثیرہ سے مؤید بھی ہے اور اہل مدینہ کے عرف کے موافق بھی ہے جن کی اصطلاح کے موافق حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشادات وارد ہیں (۸۷)۔

بعض شافعیہ کی طرف سے حنفیہ پر چند اشکالات کیے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ ایک موہوب کو دوسرے موہوب کے ساتھ قبل القبض تبدیل کرنا تو ہر وقت جائز ہے تو پھر رخصۃ فی العرایا کا کیا مطلب ہے؟ کیونکہ کلمہ رخصت کا مطلب تو یہ ہے کہ یہ معاملہ جائز نہیں تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی وجہ سے اجازت دے دی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس تبدیل کرنے میں وعدہ خلافی ہوتی ہے کیونکہ وعدہ ایک موہوب کا ہوا تھا اور اب دوسرا موہوب دے رہا ہے اس وعدہ خلافی کی وجہ سے ظاہر میں یہ مکروہ تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصت سے یہ کراہت ختم ہو گئی۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ ”عرایا“ کو بیع مزانہ کی حرمت سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع مزانہ میں داخل ہے جبکہ حنفیہ کی تفسیر کے مطابق یہ مزانہ میں داخل ہی نہیں عطیہ ہے۔

(۸۶) الصحیح لمسلم: ۸/۱ باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی العرایا۔

(۸۷) دیکھیے تکملة فتح الملمہ: ۱/۱۳۲ تفسیر العرایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حقیقۂ استثناء منقطع ہے اور صورۂ مستثنیٰ متصل ہے اور چونکہ اس کی صورت مزانہ کی ہے اس لیے اس کو مزانہ کی سیاق میں ذکر کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اقتران فی اللفظ اقتران فی الحکم کو مستلزم نہیں ہمارے نزدیک بیع العرایا حقیقۂ ہب اور عطیہ ہے لیکن چونکہ صورۂ بیع ہے لہذا اس پر بیع کا اطلاق مجاز کیا گیا ہے (۸۸)۔



﴿ وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها نهي البائع والمشتري متفق عليه ، وفي رواية لمسلم نهي عن بيع النخل حتى تزهو وعن السبيل حتى يبيض ويا من العاهة (۱)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع کیا یہاں تک کہ وہ آفات سے محفوظ ہو جائیں، آپؐ نے بائع اور مشتری دونوں کو اس سے منع کیا اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے پھل اس وقت تک بیچنے سے منع فرمایا جب تک وہ سرخ اور زرد نہ ہو جائیں نیز کھیتی کے خوشوں کو اس وقت تک بیچنے سے منع فرمایا جب تک کہ وہ پختہ نہ ہو جائیں اور کسی آفت سے محفوظ نہ ہوں۔

بدو صلاح کی تفسیر

البدو (فتح الباء وسكون الدال) تخفيف الواو) یا (بضم الباء والدال وتشديد الواو) مصدر ہے ظہور کے معنی ہیں۔

بدو الصلاح کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ ابن الہمامؒ نے تصریح کی ہے بدو الصلاح یہ ہے کہ وہ پھل آفت اور عاہت سے محفوظ ہو جائیں، یعنی اس حد تک پہنچ جائیں کہ آفت و فساد سے بایں ہو جائیں۔

(۸۸) دیکھئے تکملة فتح الملهم: حکم العرایا: ۱/۳۱۵۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۹۲ باب بیع الثمار قبل ان يبدو صلاحها، ومسلم فی صحیحہ: ۲/۴۰۲ باب النہی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها، ولفظهما فی هذه الرواية "نهی البائع والمبتاع" اعنی موضع "المشتري" "المبتاع"۔

اور شافعیہ کے نزدیک بدو الصلاح یہ ہے کہ پھل پکنا شروع ہو جائے اور اس میں مٹھاس آنا شروع ہو جائے (۲)۔

جیسا کہ علامہ ربیعؒ جو کہ شافعی صغیر سے مشہور ہیں ”نہایۃ المحتاج“ میں فرماتے ہیں ”وَبَدُوُ صَلَاحِ الثَّمَرِ ظُهُورُ مَبَادِئِ النَّضِيجِ وَالْحَلَاوَةِ بِأَنْ يَتَمَوَّهَ وَيَلِينُ“ (۳)۔
یعنی پھل کا بدو صلاح اس کے پکنے کے اور مٹھاس کے آثار کے ظہور کو کہتے ہیں کہ وہ رس بھرا اور نرم ہو جائے۔

شافعیہ کی دلیل ایک تو حضرت یحییٰ بن سعید کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: ”يَبْدُوُ صَلَاحَهُ: حَمَرُهُ وَصَفَرَتُهُ“ (۴) اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَطْيَبَ“ (۵) اور ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی ہے ”نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يَأْكُلَ مِنْهُ أَوْ يُوَكَّلَ“ (۶) ان تینوں روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”بدو الصلاح“ سے مراد پھل کا پکنا اور اس میں مٹھاس کا آنا ہے۔

حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ مجموعہ احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”بدو الصلاح“ سے مراد پھل کا آفات اور فساد سے محفوظ رہنا ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں جس میں امام مسلمؒ مستقر ہیں ارشاد ہے: ”وَعَنِ السَّنْبِلِ حَتَّى يَبْيَضَ وَيَأْمَنَ الْعَاهَةُ“ (۷)

اور یحییٰ بن سعید کی روایت میں ارشاد ہے ”حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ وَتَذْهَبَ عَنْهُ الْآفَةُ“ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت میں ارشاد ہے: ”فَقِيلَ لَابْنِ عُمَرَ: مَا صَلَاحُهُ؟ قَالَ: تَذْهَبُ عَاهَتُهُ“ (۸) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت ایک اور طریق ہے ذکر فرمائی ہے جس میں ارشاد ہے: ”نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا، وَكَانَ إِذَا سُئِلَ عَنْ صَلَاحِهَا قَالَ: حَتَّى تَذْهَبَ عَاهَتُهُ“ (۹)

(۲) دیکھیے فتح القدیر: ۳۸۹/۵۔

(۳) دیکھیے نہایۃ المحتاج: ۱۳۸/۳ باب بیع الاصول والثمار۔

(۴) الحدیث اخر جہ الامام مسلم فی صحیحہ: ۶/۲ فی باب النہی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحہا۔

(۵) بحوالہ بالا۔

(۶) بحوالہ مذکورہ ۸/۲۔

(۷) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۶/۲ باب النہی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحہا۔

(۸) بحوالہ بالا۔

(۹) الحدیث اخر جہ الامام البخاری فی کتاب الزکوۃ، باب من باع ثمارہ او ارضہ وقد وجب فیہ العشر ۲۰۱/۱۔

نیز امام مالک اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہما نے مہرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرسلہ اور موصولا یہ روایت تخریج فرمائی ہے جس میں ارشاد ہے: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى تَنْجُو مِنَ الْعَاهَةِ" (۱۰)

ان تمام روایات سے یہ معلوم ہوا کہ بدو الصلاح سے مراد پھل کا آفات سے محفوظ رہنا ہے، البتہ چونکہ پھل مختلف اور متفاوت ہیں اس واسطے پھلوں کا آفات سے مامون ہونا بھی متفاوت ہے، چنانچہ بعض پکنے اور مٹھاس آنے سے مامون ہوتے ہیں اور بعض سرخی اور سفیدی آنے سے، چنانچہ ان پھلوں کے پیش نظر بعض احادیث میں فساد سے مامون ہونے کی تفسیر اسی سے کی گئی ہے کہ اس میں حادوث آجائے اور پک جائے ورنہ اصل علت آفات سے محفوظ رہنا ہے چاہے وہ کسی بھی طریقے سے ہو۔

چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

بدو صلاح پھلوں کے تفاوت سے متفاوت ہوتا ہے چنانچہ انجیر میں بدو صلاح کی یہ صورت ہوگی کہ اس میں خوشبو پیدا ہو جائے اور مٹھاس ظاہر ہو جائے اور کالے انگور کے لیے بدو صلاح کا یہ معیار ہے کہ سواد کی طرف مائل ہو جائے اور سفید انگور کا معیار یہ ہے کہ سفیدی کی طرف مائل ہو جائے اور ساتھ ساتھ پک جائے

اسی طرح زیتون کا بدو صلاح اس کا سواد کی طرف مائل ہونا ہے (۱۱)۔

اس بات پر اجماع ہے کہ بیع ثمار قبل الظہور باطل ہے (۱۲) اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ یہ بیع العدوم ہے، البتہ ظہور کے بعد اس میں دو احتمال ہیں یا بیع قبل بدو الصلاح ہوگی یا بعد بدو الصلاح ہوگی اور ہر صورت میں تین احتمال ہیں:

- ① بیع بشرط القطع "بایع کی طرف سے یہ شرط ہو کہ مشتری فوراً اپنا پھل درخت سے کاٹ لے۔
- ② بیع بشرط الترك مشتری یہ شرط لگائے کہ فلاں متعین وقت تک یہ پھل درخت پر لگے رہیں گے۔
- ③ بیع بالاطلاق بغیر کسی شرط کے عقد ہو جائے نہ تو اس میں قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی ترک

کی۔

(۱۰) الحدیث أخرجه الامام الطحاوی فی باب بیع الثمار قبل ان تنضج، وکذا الموطأ للامام مالک: ۶۱۸/۲، باب النہی عن بیع الثمار حتی یتلو صلاحها۔

(۱۲) المغنی لابن قدامة: ۴/۳، ص ۲۸۹۷۔

(۱۱) دیکھیے عمدة القاری: ۱۱/۲۹۸، باب بیع المزبنة۔

قبل بدو الصلاح کا حکم

قبل بدو الصلاح کی صورت میں اگر بیع بشرط الفلح ہو تو یہ فتناء امت اور ائمہ اربعہ کے اجماع سے جائز ہے۔

چنانچہ ابن قدامہ ”مغنی“ میں فرماتے ہیں:

”الْقِسْمُ الثَّانِي أَنْ يَبْتَاعَهَا بِشَرْطٍ الْقَدْلَعِ فِي الْحَالِ فَيَصِحُّ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْمَنْعَ إِنَّمَا كَانَ خَوْفًا مِنْ تَلْفِ الشَّعْرَةِ وَحُدُوثِ الْعَاهَةِ عَلَيْهَا قَبْلَ اخْتِذِهَا، وَهَذَا مَا مُنَّ فِيهِمَا الْقَدْلَعُ فَيَصِحُّ بَيْعُهُ كَمَا لَوْ بَدَأَ بِمُصْلَاحَتِهِ (۱۳)“

دوسری قسم یہ ہے کہ بیع اس شرط پر ہو کہ مشتری فی الحال بھل توڑ لے گا تو یہ بالا اجماع جائز ہے، کیونکہ ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ بھل توڑنے سے پہلے کہیں وہ کسی آفت کی وجہ سے ہلاک نہ ہو جائے اور ظاہر ہے کہ قطع کے بعد یہ خطرہ نہیں ہوتا، لہذا بیع جائز ہوگی جیسے بدو الصلاح کے بعد بیع جائز ہوتی ہے۔ اور اگر بیع بشرط التبرک ہو یعنی مشتری یہ شرط لگا دے کہ فلاں وقت تک بھل درخت پر رہیں گے تو یہ بالا اجماع باطل ہے (۱۴)۔

ایک تو حدیث مسکوٹ عنہ کی وجہ سے دوسرے یہ کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہے جو کہ جائز نہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ بیع بغیر قید و شرط کے ہو نہ اس میں ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی، یہ صورت اختلافی ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع باطل ہے جیسا کہ دوسری صورت میں باطل ہے۔ جبکہ امام اعظم کے نزدیک یہ بیع جائز ہے جیسا کہ صورت اولیٰ میں جائز ہے اور بائع کے لیے جائز ہے کہ مشتری کو فی الحال بھل توڑنے پر مجبور کرے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مذکور کے عموم اور اطلاق سے ہے، اس لیے کہ اس حدیث میں بیع قبل بدو الصلاح سے مطلقاً ممانعت آئی ہے جس میں تمام صورتیں داخل ہیں، البتہ صورت اولیٰ یعنی بیع بشرط القطع عقلاً مستثنیٰ ہے کیونکہ قطع کے بعد بیع محل نزاع نہیں، چونکہ دراصل وہ شرمقطوع کی بیع ہے نہ کہ شرمعلق کے (۱۴)۔

حنفیہ کے نزدیک صورت ثالثہ حقیقتہً صورت اولیٰ میں داخل ہے اور اطلاق صرف لفظی ہے حقیقی نہیں،

(۱۳) المغنی لابن قدامة: ۴/۷۲۔ مسألة ”۲۸۹۶“ وفتح الباری ۴/۳۹۳ باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها۔

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۴/۷۲ مسألة ”۲۸۹۶“۔

چنانچہ اگر بائع نے اس کو بیع کے بعد پھل کاٹنے کا حکم دیا تو مشتری پر کاٹنا واجب ہو جائے گا۔ تو گویا کہ بظاہر تو اطلاق ہے اور حقیقت میں اطلاق نہیں بلکہ قطع کی شرط کے ساتھ ہے، لیکن اگر بائع نے کاٹنے کا حکم نہیں دیا تو اس صورت میں مشتری پر کاٹنا واجب نہیں اس وجہ سے نہیں کہ کاٹنا بیع کا مقتضی نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ بائع نے اپنے حق کے بارے میں تساہل سے کام لیا ہے جیسا کہ بائع شرط قطع کے ساتھ بیع کرے اور پھر مزید کر کے کاٹنے کا حکم نہ دے تو جائز ہے؛ لہذا صورت اولیٰ اور ثانیہ میں مالا کوئی فرق نہیں (۱۵)۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صورت ثالثہ کے جواز پر ابن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کی تخریج امام بخاریؒ نے کتاب البیوع میں کی ہے (۱۶)۔

”عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ ابْرَتْ فَشِمْرَتَهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ“ (۱۷)

اور طریق استدلال یہ ہے کہ تلخیص ”پیوند کاری“ بدو الصلاح سے پہلے ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے درخت کی بیج کی اجازت تلخیص کے فوراً بعد دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیج قبل بدو الصلاح جائز ہے؛ اسی لیے فرمایا کہ پھل بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔

اس پر اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ یہ تو درحقیقت کھجور کے درخت کی بیج ہے اور تبعاً کھجور کے پھل کی بیج ہے لہذا اگرچہ قبل بدو الصلاح پھل کی بیج تو ہے مگر اصلاً نہیں تبعاً ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ منفرداً بھی قبل بدو الصلاح پھل کی بیج جائز ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات فقہ میں مسلم ہے کہ جو چیز شرط کے بغیر بیع میں داخل نہ ہو اس چیز کی بیج منفرداً جائز ہے لہذا جب پھل کی بیج اشراط کی صورت میں درخت کے ساتھ قبل بدو الصلاح جائز ہے تو افراد کی صورت میں بھی قبل بدو الصلاح پھل کی بیج جائز ہوگی۔

جیسا کہ ولد الشاة ہے کہ بیج شاة میں شرط لگانے کے بغیر داخل نہیں لہذا افراداً بھی اس کی بیج جائز ہے، برخلاف حمل کے کہ وہ بیج میں بغیر اشراط کے داخل ہے لہذا افراداً اس کی بیج جائز نہیں۔

اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ کھجور کا پھل درخت کی بیج میں داخل نہیں مگر یہ کہ شرط لگائے، لہذا حدیث سے بیع الشمر قبل بدو الصلاح کا جواز معلوم ہوتا ہے خواہ پھل درخت کے تابع ہو یا منفرداً اسی کی بیج ہو۔

(۱۵) فتح القدیر: ۳۸۹/۵۔

(۱۶) شرح معانی الآثار: ۲۳۰/۲ باب بیع الشمار۔

(۱۷) شرح معانی الآثار: ۲۳۱/۲ باب بیع الشمار۔

شافعیہ کے استدلال کا جواب

شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے شافعیہ کے استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ حدیث میں نہی دوسری صورت پر محمول ہے، یعنی جبکہ بیع بشرط الترتک ہو اور مشتری یہ شرط لگا دے کہ متعین وقت تک یہ پھل درخت پر لگے رہیں گے اور ظاہر ہے کہ حدیث کے عموم پر انھوں نے بھی عمل نہیں کیا کیونکہ حدیث کے عموم میں تینوں صورتیں داخل ہیں، چنانچہ انھوں نے صورت اولیٰ یعنی بیع بشرط القطع والی صورت کو عقلاً مستثنیٰ قرار دے کر جائز کہا ہے جبکہ ہم نے صریح حدیثوں کی وجہ سے حدیث کے ظاہر کو چھوڑا ہے اور تیسری صورت یعنی بیع بشرط الاطلاق کو جائز کہا ہے۔

ہمارے مسلک کے رائج ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی روایت میں اس بیع کی ممانعت کی وجہ دھوکہ اور غرر کو بتایا ہے، جبکہ دھوکہ صرف صورت ثانیہ میں ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ بیع بشرط الترتک کی جائے نہ کہ صورت اولیٰ اور ثالثہ میں، اور وہ دھوکہ یہ ہے کہ جب غیر پختہ و غیر تیار پھل بشرط الترتک بیچا جائے گا اور اس کی قیمت وصول کی جائے گی تو ممکن ہے کہ پھل تیار ہونے سے پہلے ہی کسی آفت مثلاً آندھی، بارش وغیرہ کی وجہ سے ضائع ہو جائیں اور مشتری کو اپنا حق نہ مل سکے "توجب علت نہی دھوکہ ہے اور وہ تیسری صورت میں موجود نہیں، لہذا ممانعت بھی نہیں ہوگی بلکہ جواز کا حکم لگایا جائے گا (۱۸)۔

بعد بدو الصلاح کا حکم

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بعد بدو الصلاح پھلوں کی بیع تینوں صورتوں میں جائز ہے یعنی بشرط القطع، و بشرط الترتک، و الاطلاق۔

اور ان کے نزدیک اطلاق کی صورت میں مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ پھلوں کو توڑنے کے وقت تک درختوں پر باقی رکھے جیسا کہ بشرط الترتک کی صورت میں وہ اس کا حقدار ہے۔ ان حضرات کا استدلال مفہوم حدیث سے ہے چونکہ حدیث میں نہی قبل بدو الصلاح کے ساتھ مقید ہے، لہذا نہی اسی کے ساتھ مختص ہوگی اور جو پھل بعد بدو الصلاح بیچا جائے گا اس سے نہی کا کوئی تعلق نہیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بعد بدو الصلاح میں بھی صرف دو صورتوں میں بیع

جائز ہے، یعنی بشرط القطع کی صورت میں کہ بائع یہ شرط لگا دے کہ مشتری فوراً اپنا پھل درخت سے کاٹ لے اور اطلاق کی صورت میں کہ بغیر کسی شرط کے عقد ہو جائے نہ اتارنے کی شرط ہو اور نہ رکھنے کی شرط ہو۔

اطلاق کی صورت میں مشتری سے اگر بائع کی طرف سے اتارنے کا مطالبہ ہو تو اس پر اتارنا واجب ہوگا۔ اور ایک صورت میں بیع فاسد ہے، یعنی بشرط التبرک کہ مشتری یہ شرط لگا دے کہ پھل اتارنے کے وقت تک درخت پر لگے رہیں گے (۱۹)۔

گویا کہ حضرات سیخن کے نزدیک قبل بدو الصلاح اور بعد بدو الصلاح میں کوئی فرق نہیں ہے اور ان حضرات کے نزدیک دونوں صورتوں میں حکم برابر ہے کیونکہ یہ حضرات مضمون کو حجت تسلیم نہیں کرتے، البتہ قبل بدو الصلاح کی قید احتراز کے لیے ذکر نہیں کی گئی بلکہ عرف اور عادت کے پیش نظر اس کو ذکر کیا ہے اس لیے کہ عموماً لوگ قبل بدو الصلاح پھل کی خرید و فروخت بشرط التبرک کرتے تھے۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر بعد بدو الصلاح پھل میں پوری بڑھوتری نہیں آئی ہے اور ابھی تک اجزاء مکمل نہیں ہوئے ہیں تو پھر سیخن کے قول کی طرح بیع بشرط التبرک فاسد ہے، کیونکہ جب ترک کی وجہ سے مزید اجزاء بڑھینگے تو گویا ایک معدوم چیز کی شرط بیع میں لگائی گئی جو کہ مشتری کو بلا عوض مل رہی ہے۔ لیکن اگر بعد بدو الصلاح پھل کے اجزاء مکمل ہو گئے اب مزید بڑھوتری نہیں ہوگی صرف پکنے کی دیر ہے تو پھر درخت پر پھل چھوڑنے سے مزید اجزاء نہیں بڑھیں گے اور اس صورت میں ”شرط التبرک“ اگرچہ عقد کے تقاضا کے خلاف ہے اور اس میں احد العاقدین کا نفع بھی ہے اس لیے قیاماً یہ بیع بھی جائز نہیں ہونی چاہیے، البتہ امام محمدؒ نے استثناءً اس کو جائز قرار دیا ہے اور وجہ استحسان لوگوں کا تعامل اور عموم بلوی ہے جس کی وجہ سے جواز کی گنجائش ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر امام طحاویؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے بلکہ ”المفتی“ میں امام ابو یوسفؒ کا قول بھی امام محمدؒ کے قول کے ساتھ ذکر کیا ہے (۲۰)۔



﴿ وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تلبقوا الرُّكبان ﴾

(۱۹) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۴/۵۵ مسالة ”۲۹۰۴“۔

(۲۰) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح القدیر وبہامشہ شرح العناية ۵/۳۸۹ فصل لما یمنع منه البیع وما لا یمنع منه۔

لَبِّعَ وَلَا يَبِّعَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَا تَتَاَجَّسُوا وَلَا يَبِّعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلَا تُصَرُّوا
 الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنْ أَتْبَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا إِنْ رَضِيَهَا
 أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَضَاعًا مِنْ تَمَرٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ۚ وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ مَنْ
 اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا ضَاعًا مِنْ طَعَامٍ لَا
 سَمَرَاءَ (۲۱)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تلقی رکبان نہ کرو اور بیع علی بیع بعض نہ کرو اور نہ بیع میں بخش کرو
 اور نہ شہری دیہاتی کے لیے بیع کرے اور نہ اونٹنیوں اور نہ بکریوں کی بیع مصراۃ کرو پس جو شخص اس کے بعد
 مصراۃ کو خریدے گا اس کو دودھ نکالنے کے بعد دو باتوں میں سے بہتر کا اختیار ہوگا اگر اس بیع پر راضی ہے تو
 اس مصراۃ کو رکھ لے اور اگر وہ اس بیع سے ناراض ہو تو مصراۃ کو واپس کر دے اور ایک صاع کھجور واپس
 کرے۔

اس حدیث میں پانچ قسم کی بیوع سے ممانعت کی گئی ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

① تَلَقَّى رُكْبَانٍ

احادیث شریفہ میں اس کی تعبیر مختلف الفاظ سے کی جاتی ہے: تَلَقَّى الرُّكْبَانِ، تَلَقَّى السِّلْعِ، تَلَقَّى
 الْجَلْبِ (۲۲)، تَلَقَّى الْبَيْعِ اور کبھی صرف تَلَقَّى کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، جبکہ معنی سب کے ایک ہیں اور وہ
 یہ کہ جو تجار اور دیہاتیوں کے قافلے باہر سے غذا وغیرہ اموال لارہے ہیں، منڈی اور شہر میں آنے سے پہلے اور
 بازار کا بھاؤ معلوم کرنے سے پہلے راستہ میں ان سے سودا کر لینا گویا کہ شہر سے نکل کر ان کا استقبال اسی لیے کیا
 جاتا ہے کہ ان کو بھاؤ کا پتہ نہ چلے۔

اس بیع کی ممانعت کی حکمت بعض حضرات نے یہ بتائی ہے کہ ”جالسین“ یعنی شہر کی طرف سامان
 لانے والے تاجر نقصان سے بچ جائیں، کیونکہ اگر انھوں نے شہر آنے اور بھاؤ معلوم کرنے سے پہلے سامان بیچا

(۲۱) الحدیث متفق علیہ آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۲۸۸/۱ باب النہی للبائع ان یرسل الابل والبقر و المسلم فی صحیحہ: ۳/۲ باب تحریم
 بیع الرجل علی بیع اخیه۔

(۲۲) جمع جالب مخدوم و خدم والمراد: من یجلب الاموال الی البلد کذا فی التکملة: ۳۳۲/۱۔

تو اس میں ہو سکتا ہے کہ ان کو دھوکہ ہو جائے اور ”مستقی“ ان کا استقبال کرنے والا ان سے کم قیمت پر خرید لے۔

اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس میں شر والوں کو ضرر سے محفوظ کرنا ہے اس لیے کہ ”مستقی“ یعنی ان کا استقبال کرنے والا جب ان سے سامان خریدنے لے گا تو وہ فوراً شریوں پر نہیں بیچے گا بلکہ بھاؤ بڑھنے کا انتظار کرے گا، جس سے شریوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے حق میں منگائی بڑھ جائے گی (۲۳)۔

”تلقی البیوع“ کے عدم جواز اور کراہت پر ائمہ کا اتفاق ہے البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تلقی جائز ہے جبکہ کسی کو ضرر نہ ہو، یعنی ”جالب“ سامان لانے والے پر بھاؤ بھی واضح کیا جائے اور شر والوں پر تنگی بھی نہ کی جائے تو اس صورت میں جائز ہے کیونکہ علت عدم جواز اضرار ہے اور وہ یہاں مفقود ہے، تلقی کی صورت میں جب بیع اضرار اہل بلد کے ساتھ کی جائے گی (۲۴) تو یہ جمہور کے نزدیک گناہ کے ارتکاب کے ساتھ نافذ ہوگی، جبکہ اہل ظواہر کے نزدیک بیع باطل ہے (۲۵)۔

پھر جنابہ اور شافعیہ کے نزدیک جالب یعنی شہر میں سامان لانے والا آدمی اگر راستے میں سامان تجارت بیچ دے تو شہر آنے کے بعد اس کو تین دن تک اختیار حاصل ہوگا کہ مشتری سے واپس اپنا مال لے لے تاکہ دھوکہ سے اپنے آپ کو بچا سکے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک بیع تام ہوگئی، لہذا اس کو اختیار حاصل نہیں (۲۶)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو حریرہؓ کی روایت سے ہے جو اس کے بعد متصلاً مذکور ہے جس میں ارشاد ہے: ”فَإِذَا أَتَى سَيِّدَهُ السُّوقَ فَهُوَ بِالْخِيَارِ“

یعنی جب ”مال مجلوب“ کا مالک شہر میں آجائے اور بھاؤ معلوم کرے تو پھر اس کو عقد کے رد کرنے میں اختیار ہے چاہے تو برقرار رکھے اور چاہے تو نسخ کر دے (۲۷)۔

حنفیہ کے نزدیک مالک کو کوئی اختیار حاصل نہیں، اس لیے کہ جو ضرر اس کو لاحق ہوا وہ اس کا اپنا قصور ہے کہ قیمت کے تسلسلے میں اس نے مشتری کی بات پر اعتماد کیا ہے حالانکہ مشتری کا نصب العین تو قیمت کو کم کرنا ہی ہوتا ہے (۲۸)۔

(۲۳) المغنی لابن قدامة: ۱۵۲/۳ - مسألة ۳۱۰۴ -

(۲۴) الهدایة: ۶۶/۳ فصل فیما یکره من وکذا اعلی السنن: ۱۸۸/۱۳ باب تلقی الجلب -

(۲۵) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۱۵۲/۳ - مسألة ۳۱۰۴ -

(۲۶) اعلی السنن: ۱۸۹/۱۳ باب تلقی الجلب وبيع الحاضر للبادی -

(۲۷) المغنی لابن قدامة: ۱۵۲/۳ - مسألة ۳۱۰۴ -

(۲۸) مبارق الاثر: ۲۳۳/۱ -

اور ظاہر ہے کہ مشتری کے دھوکہ دینے سے خیار ثابت نہیں ہوتا، جیسا کہ حضرت حبان بن مہذہج کے لیے شارع نے شرط لگانے کے بغیر خیار ثابت نہیں کیا، لہذا یہاں بھی شرط کے بغیر خود بخود خیار ثابت نہیں ہوگا۔

حدیث کا جواب حنفیہ کی طرف سے ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیث متروک الظاہر ہے، اس لیے کہ ظاہر حدیث کا مطلب تو یہ ہے کہ اس کو ہر حال میں خیار حاصل ہوگا حالانکہ اگر خرید و فروخت بازار کی قیمت کے موافق ہو یا اس سے بھی زیادہ قیمت پر ہو تو اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک بھی خیار نہیں ہوگا لہذا یہ حدیث احناف کے خلاف حجت نہیں (۲۹)۔

دوسرے یہ کہ یہ حدیث سیاست پر محمول ہے، خیار کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاست کیا ہے تاکہ لوگ اس عمل سے باز آجائیں اور ان کو خوف ہو کہ بائع کو جب خیار ہے تو وہ مال واپس لے سکتا ہے۔ اور بعض حضرات نے اس حدیث کو دیانت پر محمول کیا ہے نہ کہ قضاء پر، اس لیے کہ دھوکہ دینے والے پر دیانت یہ لازم ہے کہ بیع فسخ کر دے یا جب مشتری قضا کرے تو یہ اقالہ کرے (۳۰)۔

① البیع علی بیع البعض

اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی دوسرے سے کوئی چیز خیار شرط رکھ کر خریدے اور تیسرا کوئی آدمی آجائے اور مشتری سے کہے کہ تم اس عقد کو فسخ کر دو، میں اس جیسی چیز اس سے کم قیمت پر یا اس سے اچھی چیز اسی قیمت پر تمہیں دوں گا۔

اسی کے حکم میں ”شراء علی شراء البعض“ بھی داخل ہے اور وہ یہ ہے کہ خیار بائع نے رکھا ہے اب تیسرا کوئی شخص آتا ہے اور بائع سے کہتا ہے کہ تم یہ چیز اس مشتری کو نہیں بیچو میں اس قیمت سے زیادہ پر خرید لوں گا، یہ دونوں صورتیں حدیث کی وجہ سے ممنوع ہیں لیکن بیع ہو جائے گی اگرچہ ایسا عمل کرنے میں کسی ایک کو نقصان ہے (۳۱)۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے سودے پر سودا نہ کرے اور یہ اس وقت ہے جبکہ بیچنے والا اور خریدار کسی ایک قیمت پر متفق ہو گئے ہوں اور عقد بیع

(۲۹) اعلام السن: ۱۸۹/۱۳ باب نفی الجلب وبيع الحاضر للبادی۔

(۳۰) مکمل فتح الملہم: ۲۲۳/۱ مسئلۃ الخیار فی نفی الجلب۔

(۳۱) المغنی لابن قدامة: ۱۴۹/۴ فصل رقم ۲۱۰۱۔

کی طرف مائل ہو گئے ہوں، لہذا اب کسی بیعت کے لیے مناسب نہیں کہ وہ اس چیز کو لینے کا ازادہ کرے اور زیادہ دام لگا کر ان کا معاملہ خراب کرے (۳۲)۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی آنے والی روایت میں ارشاد ہے: ”وَلَا يَسُمُّ الْمُسْلِمُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ“
بعض جھڑپوں نے اس حکم کو لفظ ”مسلم“ اور ”اخ“ کی وجہ سے مسلمان کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک اس حکم میں مسلمان کے علاوہ ذی اور مستامن بھی داخل ہیں، البتہ چونکہ اکثر معاملات مسلمانوں کے آپس میں ہوتے ہیں اس لیے غالب عادت کی بنیاد پر لفظ ”مسلم“ اور ”اخ“ ذکر کیا گیا ہے یہ کوئی احترازی قید نہیں (۳۳)۔

چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:
”وَذَكَرُ الْأَخِ فِي الْحَدِيثِ لَيْسَ قِيدًا بَلْ لِرِزَادَةِ التَّنْفِيرِ لِأَنَّ السَّوْمَ عَلَى السَّوْمِ يُوجِبُ إِحْشَاشًا وَإِضْرَارًا وَهُوَ فِي حَقِّ الْأَخِ أَشَدُّ مَنَعًا“۔

”حدیث میں بھائی کا ذکر آیا ہے کیونکہ دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا باعث وحشت اور ضرر ہے اور ظاہر ہے کہ بھائی کے حق میں اس کی ممانعت اور زیادہ ہے جیسا کہ غیبت کے بارے میں کہا ہے: ”ذکرک اخاک بمایکرہ“ ”اپنے بھائی کا ایسا ذکر کرنا جس کو وہ پسند نہیں کرتا“۔

اور ظاہر ہے کہ غیبت صرف مسلمان کی ممنوع نہیں بلکہ ذی کی غیبت بھی ناجائز ہے (۳۴)۔
واضح رہے کہ نہی اس صورت میں ہے جبکہ بائع اور مشتری کے درمیان شمن متعین ہو جائے اور دونوں عقد بیع کی طرف مائل ہو جائیں، لیکن تعین شمن سے پہلے اور عقد کی طرف میلان سے پہلے اگر کوئی تیسرا آجائے اور بھاؤ لگائے تو یہ ممنوع نہیں جیسا کہ ”خِطْبَةُ عَلَى الْخِطْبَةِ“ اس وقت ممنوع ہے جبکہ عورت کی طرف سے پہلے آدمی کی طرف میلان ظاہر ہو جائے اور اگر میلان ظاہر نہ ہو تو پھر ممانعت نہیں (۳۵)۔

اس بیع سے نہی کا مقصد کراہت بیع ہے اگر کسی نے ایسا کیا تو بیع صحیح اور تام ہو گئی، البتہ دوسرا آدمی جو بھاؤ لگانے والا ہے گنہگار ہوگا اور اہل ظواہر کے نزدیک بیع ہی منقہ نہیں جبکہ مالکیہ اور حنابلہ سے فساد

(۳۲) اكمال اعمال المنفلت للآبی: ۱۶۸/۳ کتاب البيوع احادیث لایع بعضکم علی بیع بعض وکذا فی کتاب النکاح: ۱۹/۳ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یخطب الرجل علی خطبۃ اخیه۔

(۳۳) شرح الصحیح لمسلم للآبی: ۱۶۸/۳۔ احادیث لایع بعضکم علی بیع بعض۔ والمرقاۃ: ۶۶/۶۔ وفتح الباری: ۳۵۳/۳ باب لایع علی بیع اخیه۔

(۳۴) دیکھیے فتاویٰ شامیہ: ۱۳۸/۳ مطلب فی البیع المکرہ۔

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۵۴/۱۱ باب لایع علی بیع اخیه ومسئلة الخطبة علی ص ۲۶۰۔

اور عدم فساد دونوں قسم کی روایات مقبول ہیں (۳۶)۔

❶ وَلَا تَنَاجَشُوا

”نجش“ نفع النون و سکون الجیم لغت میں شکار کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف براہِ مہمتہ کرنے اور بھگانے کے معنی میں مستعمل ہے، بعض نے فریب اور دھوکہ دینے کے معنی اور بعض نے رغبت والے اور بیجا تعریف کرنے کے معنی بیان کیے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ صرف مشتری کو دھوکا دینے کے لیے اور اس کو سودے کی طرف زیادہ راغب کرنے کے لیے زیادہ شمن کی پیش کش کرنا حالانکہ خود خریدنے کا ارادہ نہیں ہوتا۔

حضرت ابراہیم حربی فرماتے ہیں کہ نجش یہ ہے کہ وہ شخص جس کا خریدنے کا ارادہ نہیں بیع کی زیادہ قیمت لگانے اور یا بیع کی خوب تعریف کرے تاکہ اس کے علاوہ کوئی اور گراں قیمت میں خریدنے کے لیے تیار ہو جائے (۳۷)۔

اور اس کو نجش اسی لیے کہتے ہیں کہ اس میں مشتری کی رغبت کو ابھارنا ہے اور سامان کی قیمت کو بڑھانا ہے یا اس بنیاد پر کہ اس میں سامان تجارت کی مبالغہ آمیز تعریف ہوتی ہے (۳۸) اور یا اس لیے کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے اور نجش بھی اصل میں دھوکہ کو کہتے ہیں جیسا کہ امام بخاری فرماتے ہیں: ”وہو خداع باطل“ (۳۹)

حکم اس کا یہ ہے کہ نجش بالاجماع حرام ہے، اگر ناہش نے بائع کو بتائے بغیر اپنی طرف سے یہ عمل کیا ہے تو صرف وہی گنہگار ہوگا اور اگر دونوں کی موافقت سے یہ کام ہوا ہے تو دونوں گنہگار ہونگے (۴۰)۔ البتہ اگر کسی بائع کو مال فروخت کرنے میں دھوکہ ہوتا ہو اور لوگ اس سے قیمت مثل سے کم پر خریدتے ہوں تو اس صورت میں اگر کوئی نجش کرے صرف اس لیے کہ فروخت کرنے والے کو دھوکہ نہ ہو اور اس کا مال صحیح قیمت پر بک جائے تو یہ جائز ہے بلکہ باعث اجر ہے کہ ایک مسلمان بھائی دھوکہ سے محفوظ رہا یعنی بائع اور

(۳۶) دیکھئے فتح الباری: ۳/۳۵۳ کتاب البیوع باب لا بیع علی بیع اخبر

(۳۷) دیکھئے تاج العروس من جواهر القاموس: ۳/۳۵۳ فصل النون من باب الشبن۔

(۳۸) فتح الباری: ۳/۳۵۳ باب النجش۔

(۳۹) دیکھئے صمدۃ القاری: ۱۱/۲۶۳۔

(۴۰) فتح الباری: ۳/۳۵۳ باب النجش۔

مشری کو کوئی نقصان نہیں ہوا (۴۱)۔

بیع نجش کا حکم

جو بیع نجش کے طریقے سے منعقد ہو جائے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیع صحیح ہے، البتہ فعل حرام کے ارتکاب کی وجہ سے گناہ ہوگا۔ جبکہ اہل ظواہر اور ایک روایت میں امام مالک اور امام احمد کے نزدیک بیع باطل ہے (۴۲)۔

یہ حضرات فساد کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے نہی فرمائی ہے اور نہی عقد کے فساد کو مقتضی ہے۔

ہمارا استدلال اس سے ہے کہ نہی کا تعلق ناجش سے ہے نہ کہ عاقد سے، لہذا عقد بیع میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور پھر افعال شرعیہ سے نہی خود اس فعل کی صحت کی دلیل ہے لہذا نہی کی وجہ سے کراہیت آتی ہے نہ کہ فساد، البتہ ہمارے نزدیک اس بیع کو ویاتہ فسخ کرنا واجب ہے تاکہ گناہ کے ارتکاب سے بچ جائے۔

❶ ولا یتبع حاضر لباد

اس کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں:

❶ شہری آدمی زیادہ قیمت ملنے کے لالچ میں اپنا مال دیہاتیوں کے علاوہ دوسروں پر نہ بیچے، صاحب ہدایہ نے یہی مطلب بیان کیا ہے اور نہی کو اس صورت کے ساتھ خالص کیا ہے جبکہ شہر والے تکلیف اور قحط سالی میں ہوں۔

❷ جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ شہری دیہاتی سے یہ کہے کہ تم اپنا مال خود نہیں بیچو میرے پاس چھوڑ جاؤ، میں تم سے زیادہ ماہر ہوں بڑی آسانی کے ساتھ گراں نرخ پر بیچ دوں گا تو گویا کہ عقد بیع میں وہ شہری دیہاتی کا وکیل بن جاتا ہے (۱)۔

دونوں تفسیروں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر میں حاضر اور شہری اپنے مال کا بائع ہے اور دیہاتی ”بادی“ اس کا خریدار ہے جبکہ دوسری تفسیر میں بائع اور فروخت کرنے والا دیہاتی ہے اور حاضر اس کا وکیل ہے۔

(۴۱) شرح صحیح مسلم للابن: ۱۸۱/۳ تحت ”احادیث التہی عن التلقی“۔

(۴۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۶۳/۱۱ باب النجش۔

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۸۸/۱۳۔ ۱۸۹ باب تلقی الجلب و بیع الحاضر للبادی۔

۱۰۰۰ حدیث کے اعتبار سے دوسری تفسیر رائج ہے، کیونکہ لفظ ”بیع“ کو ”لام“ کے واسطے سے متعدی کیا ہے جو توکیل کے معنی میں ظاہر ہے، لہذا ”لایبیع حاضر لباد“ کے معنی یہ ہونگے کہ کوئی شری رسالتی کا دکیل بن کر اس کا مال فروخت نہ کرے اور اسی معنی کا استنباط امام محمدی نے حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی کیا ہے جس میں ارشاد ہے: ”دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللَّهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ“ (۲)۔

اگر پہلی تفسیر مراد ہوتی اور حدیث کا مطلب یہ ہوتا کہ کوئی شری رسالتی کے ہاتھ مال نہ بیچے تو لفظ ”بیع“ کو ”من“ کے واسطے سے متعدی کیا جاتا اور یوں کہا جاتا ”لایبیع حاضر من بادی“۔

حکم

جمہور کی تفسیر کے مطابق حنفیہ کے نزدیک یہ بیع اس وقت مکروہ ہے جبکہ شر والوں کو ضرر ہو اور وہ اس لیے کہ رسالتی اگر خود بیچتا تو وہ سستے داموں اور مخلوق خدا کو فائدہ دیتا اور شری کے بیچنے سے لوگوں پر تنگی ہوگی چونکہ وہ منگیا بیچے گا، اس تنگی اور ضرر کی وجہ سے اس بیع میں کراہت آتی ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک اگر ضرر نہ ہو تو کراہت بھی نہیں ہوگی۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ نہی معلول ہے غلت ضرر کے ساتھ، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ارشاد ہے جو اس روایت کے بعد فصل اول ہی میں مذکور ہے:

”دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللَّهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ“

”لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو تاکہ اللہ تعالیٰ کسی کے ذریعہ کسی کو رزق پہنچائے“۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع فی حد ذاته ممنوع نہیں، بلکہ دفع ضرر کی وجہ سے ممنوع ہے۔

لہذا جب ضرر مستحق ہوگا تو اس بیع کی ممانعت بھی مستحق ہو جائے گی، بلکہ یہ ایک قسم کی خیر خواہی ہوگی کہ رسالتی آدمی کو نقصان ہوتا ہو اور وہ خرید و فروخت کے معاملات سے ناواقف ہو اور کوئی شری اس کا دکیل بن جائے اور مناسب دام پر اس کا مال لوگوں کے ہاتھ فروخت کرے، جس میں لوگوں کو نقصان بھی نہیں ہوگا اور رسالتی کا فائدہ ہو جائے گا اور خیر خواہی کی دعوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے: ”الْبَيْعُ النَّصِيحَةُ“ (۳)۔

حنفیہ کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کی تخریج سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے

(۲) الحدیث اخر جہ الطحاوی فی البیوع فی باب نفق الحطب: ۲۲۱/۲ والامام مسلم فی باب نحرہم بیع الحاضر للبادی ۳/۲۔

(۳) تصحیح کے لیے دیکھیے اعلام السنن: ۱۸۹/۱۳ باب نفق الحطب و بیع الحاضر للبادی۔

جس میں ارشاد ہے:

”إِنَّمَا نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ لِأَنَّهُ إِذَا بَانَ يَصْنِيبُ الْمُسْلِمُونَ غَرَّتَهُمْ فَلَمَّا الْيَوْمَ فَلَا بَأْسَ“ (۴)۔

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہری کو دیہاتی کے مال بیچنے سے اس لیے منع فرمایا تاکہ تمام مسلمان اس عیدہ مال سے مکمل فائدہ حاصل کر سکیں، لیکن اب چونکہ تجارت میں وسعت ہو چکی ہے اور بیع حاضر لباد سے کوئی فرق نہیں پڑتا، لہذا آج اس عمل کے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حکم انعقاد

بیع کے انعقاد اور صحت کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمدیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حدیث کی مخالفت کر کے اس طرح عقد کرتا ہے تو اس کا عقد صحیح اور تام ہو جائے گا، البتہ وہ مخالفت حدیث کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ جبکہ امام احمدی دوسری روایت کے مطابق ابن حزم اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ظاہری نبی کی وجہ سے بیع باطل ہوتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس بیع میں بھی دیاتہ فسخ ضروری ہے تاکہ ارکاب معصیت سے بچے (۵)۔

۵ وَلَا تَصْرُوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنْ ابْتِاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ

مُصْرَاةٌ کی تفصیل

”مُصْرَاةٌ“ اسم مفعول ہے تَصْرِیْہ سے اور تَصْرِیْہ کے اصل معنی روکنے کے ہیں، جیسے کہ پانی روکنے کے لیے ”صَرَّیْتُ الْمَاءَ“ بولا جاتا ہے۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف حضرات فقہاء نے یوں کی ہے: ”التَصْرِیْہُ هُوَ حَبْسُ اللَّبَنِ فِي الضَّرْعِ حَتَّى يَجْتَمِعَ اللَّبَنُ فَيَكْثُرَ فَيُظَنُّ الْمَشْتَرِي أَنَّ ذَلِكَ عَادَةُ الْحَيَوَانِ فَيَرْغَبُ فِي الشِّرَاءِ“۔ اور بعض حضرات نے

(۴) الحدیث ذکرہ الحافظ فی الفتح: ۲/۲۷۱ باب هل یبیع حاضر لباد بغير اجر، وسکت علیہ۔

(۵) دیکھیے تکملة فتح الملہم: ۱/۲۳۶ باب تحريم بيع الحاضر للبادی۔

بدت جس کو متعین ذکر فرمایا ہے ، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں ۔

”وہی رُبَطُ ضَرْعِ النَّاقَةِ أَوْ الشَّاةِ وَتَرْكُ حَلْبِهَا لِيَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ حَتَّى يَجْتَمَعَ اللَّبَنُ“ (۶)

یعنی اونٹنی ، بکری وغیرہ کے تھنوں میں دو تین دن تک دودھ روک لیا جائے تاکہ تھنوں میں دودھ زیادہ جمع ہو جائے اور مشتری یہ گمان کرے کہ زیادہ دودھ دینا اس جانور کی عادت ہے اور وہ اس کے خریدنے میں راغب ہو۔

اس عمل کو تصریہ اور ایسے جانور کو مُصْرَاةً کہا جاتا ہے نیز تصریہ پر تحفیل اور مُصْرَاةً پر مُحْفَلَةٌ کا اطلاق بھی ہوتا ہے کیونکہ ”تحفیل“ کے معنی ہیں ”تجمع“ یعنی جمع کرنا اور یہاں بھی دودھ جمع کیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”ضَرْعٌ حَافِلٌ أَيْ عَظِيمٌ“۔

حدیث کے اس آخری حصہ میں تصریہ کے عمل کو ناجائز قرار دیکر یہ بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث کی مخالفت کر کے ایسا عمل کرے اور خریدار کو دھوکہ ہو جائے تو پتہ چلنے کے بعد خریدار کو اختیار ہے ۔ یا تو اس جانور کو اپنے پاس اسی حالت میں رکھ لے اور اگر چاہے تو جانور کو واپس کر دے اور ساتھ ایک صاع تمر بھی بائع کو دے (۷)۔

ظاہر حدیث دو اجزاء پر مشتمل ہے :

ایک تو یہ کہ تصریہ ایک عیب ہے لہذا مشتری کو خیار عیب حاصل ہے ، پتہ چلنے کے بعد وہ جانور کو رد کرنے کا مجاز ہے ۔

دوسرا یہ کہ دوہے ہوئے دودھ کے بدلے میں ایک صاع کھجور مشتری بائع کو دے ۔

ائمہ ثلاثہؒ اور جمهورؒ نے پہلے جزء پر تو اتفاق کیا ہے کہ تصریہ ایک عیب ہے جس کی وجہ سے جانور کو واپس کیا جاسکتا ہے ، جبکہ دوسرے جزء میں اختلاف ہے ، چنانچہ امام شافعیؒ نے دوسرے جزء میں بھی حدیث پر عمل کیا ہے کہ ”لبن مخلوب“ کے بدلے میں ایک صاع کھجور دینا متعین ہے ، کوئی اور چیز نہیں دی جائے گی چاہے دودھ کم ہو یا زیادہ ہو۔

جبکہ امام مالکؒ دوسرے جزء میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ ایک صاع غالب قوت البلد سے دیا جائے

گا ، یعنی جو چیز اس علاقے میں غالب طور پر بطور غذا کے استعمال ہوتی ہو اسی کا ایک صاع دیا جائے گا۔

اور حدیث میں تمر کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ تمر اس وقت غالب قوت البلد تھی ، کسی اور خصوصیت

(۶) دیکھیے ردالمحتار علی الدر المختار: ۱۰۴/۴ مطلب فی مسئلۃ المصراة۔

(۷) المرقاة: ۶۵/۶-۶۶۔

کی بناء پر تمر کا ذکر نہیں ہوا (۸)۔

اور امام ابو یوسفؒ دوسرے جزء میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ ”لبن مخلوب“ کی قیمت دی جائے گی چاہے جتنی ہو، اس لیے کہ اصل ضمان تو قیمت ہے اور چونکہ اس وقت دودھ کی قیمت غالب طور پر ایک صاع تمر کی برابر ہوتی تھی، اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاع تمر کی تعیین فرمائی اور جب قیمتوں میں تغیر آگیا تو حکم اصل قیمت کی طرف راجع ہو گا نہ کہ ایک صاع کی طرف۔

البتہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے ظاہر حدیث پر عمل نہیں کیا اور دونوں جزیوں میں تاویل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تصریح کوئی ایسا عیب نہیں جس کی وجہ سے جانور ”مبیع“ کو روک دیا جاسکے، البتہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ جانور میں جو نقصان آیا ہے اس کی قیمت بائع سے وصول کرے۔ حضرات طرفین کا ظاہر حدیث پر عمل نہ کرنا اور تاویل کرنا محض قیاس کی وجہ سے نہیں، جیسا کہ مخالفین کا یہی پروپیگنڈہ ہے کہ امام صاحب صحیح حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کرتے ہیں، بلکہ تاویل اس وجہ سے کی گئی ہے کہ حدیث کا ظاہر ان اصول مسئلہ کلیہ کا معارض ہے جو کتاب وسنت اور اجماع و قیاس سے ثابت ہیں (۹)۔

چنانچہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے: ”فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ“ (۱۰)

”پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے زیادتی کی تم پر“۔

”وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا“ (۱۱) ”اور برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے“۔

اور ”وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقِبْتُمْ بِهِ“ (۱۲) ”اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر لو جس قدر کہ تم

کو تکلیف پہنچائی جائے“۔

ان نصوص سے صراحت یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہلاک شدہ چیز کا جو ضمان دیا جاتا ہے وہ ضمان اس کے مساوی ہونا چاہیے اور ظاہر ہے کہ حدیث مذکور میں تاویل کے بغیر یہ مساوات ممکن نہیں، جبکہ حنفیہ کے مسلک میں مساوات ہے کہ جو نقصان آیا ہے اس کے مثل صوری کے ساتھ ذوات الامثال میں یا مثل معنوی کے ساتھ ذوات التیم میں رجوع کرے۔

اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے: ”الْخَرَجُ بِالْضَمَانِ“ خراج کے لغوی معنی نفع کے ہیں، یعنی جو

(۸) دیکھئے تفصیل کے لیے تكملة فتح الملہم: ۱/۲۳۰ باب حکم بیع المصراة۔

(۹) تفصیل مذہب حنفی کے لیے دیکھئے فیض الباری مع الحاشیة: ۲/۲۲۹ باب النہی للبايع ان لا یحفل۔

(۱۰) سورة البقرة/۱۹۳۔

(۱۱) سورة الشوری/۳۰۔

(۱۲) سورة النحل/۱۲۶۔

چیز جس آدمی کے ضمان اور ذمہ داری میں ہو اس کا لفع اسی شخص کا ہوگا جو اس کا ضامن ہے اور یہی ائمہ فقہ کا منفقہ ضابطہ ہے (۱۳)۔

مثلاً کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا اب یہ اس کی ملکیت ہے اور اس کے ضمان میں ہے اگر ہلاک ہو جائے تو اسی کا نقصان ہوگا؛ لہذا اس کے منافع بھی اسی کے لیے ہوں گے، یہاں بھی مشتری نے جو جانور کا دودھ استعمال کیا ہے وہ شرعاً اسی کی ملکیت ہے، کیونکہ جانور اس کا ہے اگر ہلاک ہو جائے تو بالاجماع مشتری کا نقصان شمار ہوتا ہے تو پھر اسی دودھ کے عوض تم ریگندم کی ادائیگی کا کیا مطلب؟ نیز اگر اس مصراۃ کو چند دن رکھ کر تصریہ کے علاوہ کسی اور عیب کی وجہ سے رد کیا جائے تو شافعیہ کے نزدیک بھی اس کے دودھ کے بدلے میں کوئی چیز نہیں دی جائے گی اور اس بات کی تائید اس ضابطہ سے بھی ہوتی ہے۔

الغرم بالغنم

یعنی فائدہ اور تاوان دونوں ساتھ ساتھ ہیں اور ظاہر بات ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں مصراۃ واپس کرنے سے پہلے اس کا نقصان اور غرم چونکہ مشتری پر تھا، اس لیے اس کا غنم یعنی دودھ بھی اسی کا ہوگا، لہذا کوئی چیز بھی بدلے میں نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے اپنی مملوک چیز کو استعمال کیا ہے۔ نیز اجماع سے بھی یہ ثابت ہے کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ایک مثل صوری کے ساتھ اور ایک مثل معنوی کے ساتھ؛ یعنی ”ضمنان بالقیمۃ“۔

ظاہر ہے کہ دودھ کے بدلے میں کھجور کا دینا نہ ضمان بالمثل کے قبیل سے ہے اور نہ ضمان معنوی ”ضمنان بالقیمۃ“ کے قبیل سے ہے۔

کھجور کا مثل نہ ہونا تو ظاہر ہے اور کھجور کا ضمان بالقیمۃ نہ ہونا اس لیے ہے کہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاع کھجور بدلے میں دی جائے گی خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ اگر کھجور دودھ کے لیے قیمت ہوئی تو دودھ کی کمی بیشی سے کھجور میں کمی بیشی آئی چاہیے، حالانکہ ایک صاع کھجور دینا ہی متعین ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کھجور دودھ کی قیمت نہیں۔

اسی طرح قیاس کے رو سے بھی مصراۃ کا رد کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر مصراۃ کے رد کرنے کا فیصلہ کیا جائے تو وہ دودھ جس کو مشتری نے استعمال کیا ہے اس کے دو حصہ ہیں ایک تو وہ جو بوقت بیع

(۱۳) شرح معانی الآثار: ۲/۲۲۷ باب بیع المصراۃ تفصیل کے لیے دیکھیے فیض الباری مع الحاشیۃ البدر الساری: ۲۳۱/۳۔ باب النہی للبايع
اولا یفعل الاہل۔

جانور کے تھنوں میں ہوتا ہے اور ایک حصہ وہ جو بیع کے بعد تھنوں میں پیدا ہوا ہے، اب اگر مصراۃ کو رد کیا جائے تو بائع دودھ کے پہلے حصہ کا مستحق ہے اس لیے کہ وہ بیع کا جزء ہے اور مشتری دوسرے حصہ کا مستحق ہے اس لیے کہ اس کی ملکیت اور ضمان میں وہ دودھ پیدا ہوا ہے، اگر مشتری دونوں حصوں کی قیمت ادا کرے گا تو اس میں مشتری کو نقصان ہوگا کیونکہ وہ اپنے حصہ کی قیمت بھی ادا کر رہا ہے جس کا وہ خود مستحق ہے اور اگر دونوں کی قیمت ادا نہ کرے تو اس میں بائع کو نقصان ہے، کیونکہ بائع بیع کا مستحق ہے بمجموع اجزاء اور دودھ کا پہلا حصہ بیع کا جزء ہے اس کی قیمت دی جانی چاہیے اور اگر صرف اس حصہ کی قیمت ادا کرے جو بوقت بیع تھنوں میں تھا تو اس میں اگرچہ نقصان کسی کا نہیں لیکن ایسا ہو نہیں سکتا، کیونکہ دونوں حصوں کی مقدار محمول ہے متعین نہیں اور پھر کسی جزء کے الگ معاوضہ دینے میں عقد کی تجزئی لازم آتی ہے جو اصول شرعیہ کے منافی ہے۔

لہذا جب تینوں احتمالات باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ مصراۃ کا تصریہ کی وجہ سے رد کرنا باطل ہے بلکہ مشتری اس نقصان کی تلافی کے لیے بائع سے زائد قیمت واپس لے گا، عیب تصریہ معلوم ہونے کے بعد اس جانور کی قیمت لگائی جائے گی اور وہی قیمت بائع کو ملے گی جو تصریہ کے بغیر اس کی قیمت ہونی چاہیے اس سے زیادہ حصہ جو بائع نے بذریعہ تصریہ دھوکہ دے کر زیادہ وصول کیا ہے مشتری کو واپس دیا جائے گا (۱۴)۔

فہو بالخیار ثلاثة ایام

جو حضرات خیار عیب کے قائل ہیں ان میں سے بعض حضرات نے اس کی مدت تین دن متعین کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن اس لیے متعین کیے ہیں کہ تین دن گزرنے سے پہلے عیب تصریہ کا پتہ نہیں چلتا، کیونکہ پہلے دن تو وہی دودھ ہوگا جو تصریہ کی وجہ سے تھنوں میں ہے، دوسرے دن ہو سکتا ہے دودھ میں کمی تبدیلی مکان کی وجہ سے یا چارہ کی تبدیلی کی وجہ سے ہو، اسی طرح تیسرے دن اور جب تین دن گزر گئے تو واضح ہوا کہ تصریہ ہے اور مشتری کو علی الفور اختیار حاصل ہے، اگر اس کے بعد مشتری نے اس کو اپنے پاس رکھا اور واپس نہیں کیا تو پھر اختیار ختم ہو جائے گا، البتہ تین دن کے گزرنے سے پہلے اختیار نہیں ہوگا۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اختیار تین دن کے ساتھ مقید نہیں بلکہ جب پتہ چل جائے کہ تصریہ

(۱۴) دیکھیے تکملة فتح الملمہم: ۱/۳۳۲-۳۳۳۔ مسئلۃ المصراۃ اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۳/۵۶ تا ۶۹ باب بیع المصراۃ۔

ہے تو فوری طور پر اختیار حاصل ہے چاہے تین دن سے پہلے ہو یا تین دن کے بعد ہو، البتہ چونکہ عموماً تین دن سے پہلے پتہ نہیں چلتا، اس لیے حدیث شریف میں تین دن کا ذکر آیا ہے لہذا تین کے ساتھ تقييد مقصود نہیں (۱۵)۔

حنفیہ کے نزدیک حدیث کی توجیہ

حضرات حنفیہ میں سے امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا تعلق خیار شرط سے ہے نہ کہ خیار عیب سے اور مطلب یہی ہے کہ جب مشتری اپنے لیے خیار کی شرط لگائے تو اس کو واپس کرنے کا حق ہے اور تصریہ کا ذکر اس وجہ سے نہیں کیا کہ عیب تصریہ کی وجہ سے خیار ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ عیب تصریہ سبب اور داعی خیار ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ آگے روایت میں خیار کو تین دن کے ساتھ مقید کیا ہے، حالانکہ خیار عیب کے لیے کوئی مدت نہیں بلکہ اس کا مدار عیب کے معلوم ہونے پر ہے تو اس تقييد سے معلوم ہوا کہ یہ خیار شرط ہے، البتہ کھجور یا گندم کا ضمان میں دینا بطور صلح کے ہے، قضاء تَمْر یا گندم کا دینا ضروری نہیں (۱۶)۔ اور محدث العصر حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دیانت پر محمول ہے، کیونکہ تصریہ کا عمل ایک دھوکہ ہے لہذا بائع پر دیانۃً لازم ہے کہ مشتری کے ساتھ اقالہ کرے تاکہ وہ دھوکہ سے حتی الامکان محفوظ رہ سکے۔

لہذا حنفیہ کے نزدیک حدیث پر دیانۃً عمل ہوگا قضاء نہیں ہوگا اور کھجور وغیرہ کا ضمان میں دینا مصالحت پر مبنی ہوگا قضاء کی وجہ سے دینا لازم نہیں (۱۷)۔



﴿وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لِبَسَتَيْنِ وَعَنْ يَمَعَتَيْنِ نَهَى عَنْ الْمَلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ فِي الْبَيْعِ وَالْمَلَامَسَةُ لِمَنْسُ الرَّجُلِ ثَوْبَ الْآخَرِ يَبْذُرُهُ بِاللَّيْلِ أَوْ بِالنَّهَارِ وَلَا يَقْلِبُهُ إِلَّا بِذَلِكَ وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَبْذُرَ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ بِشَوْبِهِ وَيَبْذُرَ الْآخَرُ ثَوْبَهُ وَيَكُونُ ذَلِكَ بَيْنَهُمَا عَنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَلَا تَرَاضٍ وَاللِّبَسَتَانِ أَشْتِمَالُ الصَّامِ وَالصَّامِ

(۱۵) شرح الابی: ۱۸۶/۳ تا ۱۸۹ احادیث المصرات۔

(۱۶) دیکھیے المبسوط للسرخسی: ۲۸/۱۳ کتاب البیوع، باب الخیار فی البیع۔

(۱۷) دیکھیے فیض الباری: ۲۳۱/۳ باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل۔

أَنْ يَجْعَلَ ثَوْبَهُ عَلَى أَحَدٍ عَانَقِيهِ فَيَبْذُو أَحَدًا شَقِيهِ لَيْسَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ وَاللَّبْسَةُ الْآخَرَىٰ أَحْتِبَاءُ
بِثَوْبِهِ وَهُوَ جَالِسٌ لَيْسَ عَلَىٰ فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۸)

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو لباسوں اور دو بیعوں سے منع فرمایا ہے، ایک تو بیع ملامسہ سے منع کیا ہے اور ایک بیع منابذہ سے، بیع ملامسہ چھونا ہے ایک آدمی کا اپنے ہاتھ سے رات یا دن میں دوسرے آدمی کے کپڑے کو، یہ خریدنے والا بس اسی چھونے پر اکتفاء کرتا ہے کپڑے کو الٹ پلٹ کر نہیں دیکھتا (اور یہی اس کا چھونا بیع قرار پاتا ہے) اور بیع منابذہ یہ ہے کہ ایک آدمی اپنا کپڑا دوسرے کی طرف پھینک دیتا ہے اور دوسرا اپنا کپڑا اس کی طرف پھینک دیتا ہے اور ان کا یہی عمل بیع قرار پاتا ہے، نہ اس میں کپڑوں کا دیکھنا ہوتا ہے اور نہ رضامندی کی رعایت ہوتی ہے۔ اور دو لباس جن سے منع فرمایا ایک اشتیال صماء ہے یعنی کپڑا ایک جانب کندھے پر ڈال لیا جائے اور دوسری جانب برہنہ ہو اس پر کپڑا نہ ہو اور دوسرا طریقہ اپنے کپڑے کے ساتھ احتباء کرنا ہے یعنی کپڑے کے ساتھ اس طرح گوٹ مار کر بیٹھے کہ شرم گاہ پر کپڑا نہ ہو وہ کھلی رہے۔“

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو طرح کے پہناوے سے اور دو طرح کی بیع سے منع کیا ہے جن کی تفصیل یہ ہے۔

دو طرح کی بیع سے مراد ”لامسہ“ اور ”منابذہ“ ہے اور یہ دونوں زمانہ جاہلیت کی بیوع میں سے ہیں۔

”لامسہ“ باب مفاعله کا مصدر ہے اور لمس سے ماخوذ ہے جس کے معنی چھونے کے ہیں، زمانہ جاہلیت میں اس بیع کا طریقہ یہ تھا کہ کوئی شخص کسی چیز کو خریدنے کے لیے مثلاً کپڑا خریدنے جاتا تو کپڑے کو ہاتھ لگا دیتا اور ہاتھ لگاتے ہی یہ سمجھا جاتا تھا کہ بیع تام ہو گئی، نہ تو آپس میں قولی ایجاب اور قبول ہوتا تھا کہ ”بعت واشتریت“ کے الفاظ ہوتے اور نہ ہی فعلی لین دین یعنی تعاطی ہوتی کہ دو کددار برضاء و رغبت خاموشی کے ساتھ وہ چیز دیتا اور خریدار اس کی قیمت ادا کر دیتا، بلکہ بیع کو ہاتھ سے چھو دینا ہی کافی سمجھا جاتا تھا۔

”بیع ملامسہ“ کی تشریح میں مختلف اقوال منقول ہیں: چنانچہ مغرب میں ملامسہ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: ”إِذَا لَمَسْتَ ثَوْبَكَ وَلَمَسْتَ ثَوْبِي فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ“ کہ بائع یا مشتری ایک دوسرے سے ملے کہ جب میں آپ کے کپڑے کو ہاتھ لگاؤں اور آپ میرے کپڑے کو ہاتھ لگائیں تو بیع لازم ہو جائے گی۔ (۱۹)

(۱۸) الحدیث متفق علیہ آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۸۶۵/۲ کتاب اللباس، باب اشتیال الصماء، و مسلم فی صحیحہ: ۲/۲ کتاب البیوع، باب ابطال بیع الملامسۃ والمنابذۃ۔

(۱۹) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۶۶/۱۱ باب بیع الملامسۃ۔ المغرب فی ترتیب المغرب: ۲/۲۳۹۔

امام ابو حنیفہؒ نے یہ مقول ہے کہ بائع یا مشتری ایک دوسرے سے کہے: "أبيعك هذا المتاع بكذا فإذا لمستك وجب البيع" اور امام نسائیؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ بائع یا مشتری ایک دوسرے سے کہے: "أبيعك ثوبی بثوبک" اور ایک دوسرے کے کپڑے کو نہ دیکھے، بلکہ ہاتھ لگائے۔
 "مناذرة" نیز سے ماخوذ ہے جس کے معنی پھینکنے کے ہیں۔

بیع منابذہ میں بھی ایہ جواب اور قبول نہ قولی ہوتا ہے اور نہ فعلی بلکہ صرف پھینکنا ہی بیع ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ دونوں عاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے کی طرف کپڑا یا شے کو پھینک دیتا تو بیع تام ہو جاتی تھی یا بیع کو لازم کرنے کے لیے کوئی کنکری پھینک دیتا جب وہ لگ جاتی تھی خواہ بائع اور مشتری میں سے کسی کو لگے یا بیع کو تو بیع لازم سمجھی جاتی تھی، کسی کو دیکھنے بھالنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی، چنانچہ علامہ خطابیؒ نے بیع منابذہ کی یہی تفسیر نقل فرمائی ہے اور اس کو "بیع الحصاة" کی نظیر قرار دیا ہے (۲۰)۔ یہ بھی ایام جاہلیت میں رائج بیع کا ایک طریقہ تھا اور اس کی ممانعت کی وجہ وہی ہے جو "ملائسہ" میں گذر گئی (۲۱) کہ بیع مجہول ہے اور تراضی مفقود ہے۔

اور دو طرح کے لباس پہننے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا ہے، جس میں ایک اشتال الصماء ہے "صماء" بفتح الصاد و تشدید المیم ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے ایک مونڈھے پر اس طرح کپڑا ڈال دے کہ اس کی دوسری جانب جس پر کپڑا نہ ہو ظاہر و برہنہ رہے۔ جس میں بے پردگی ظاہر ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔

اور ایک مفہوم اس کا یہ ہے کہ کوئی شخص کپڑا لے کر سر سے پاؤں تک اپنے بدن پر اس طرح لپیٹ لے کہ دونوں ہاتھ بھی اس کے اندر لپٹے رہیں اور جسم کتیں سے بھی کھلا نہ رہے، تمام منافذ بند ہوں چونکہ اس طرح آدمی مغلوج و ناکارہ ہو کر رہ جاتا ہے، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔
 علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تمام منافذ اور پورا بدن چھپ جاتا ہے اس وجہ سے اس کو "صماء" کہا گیا، جیسا کہ "الصخرة الصماء" اس چٹان کو کہتے ہیں جس میں کوئی شکاف نہ ہو (۲۲)۔
 دوسرا پہناؤ جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا یہ ہے کہ کوئی شخص کوہلوں پر بیٹھ جائے اور دونوں زانو کو کھڑا کرے اور پھر اپنے زانو اور کمر کے گرد کوئی کپڑا اس طرح لپیٹ لے کہ ستر کھلا رہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس لیے منع فرمایا کہ اس میں پردہ پوشی نہیں ہوتی (۲۳) لہذا اگر کوئی ایسی صورت

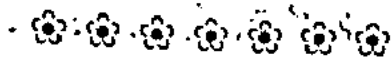
(۲۰) معالم السنن للخطابی: ۳۶/۵ تحت باب فی بیع الغرر۔

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۶۶/۱۱ باب بیع الملائسہ۔

(۲۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۶۲/۶۔ وضبط لفظ "الصماء" من المرقاة: ۶۶/۶۔

(۲۳) دیکھیے الطیبی: ۶۳/۶۔

اختیار کرے جس میں ہتر چہار ہے تو پھر یہ مناعت نہیں رہے گی، بلکہ احتباء کی شکل اختیار کرنا اور زانو کے گرد پاتھوں کا حلقہ بنا کر بیٹھنا مسنون ہے۔



﴿ وعن * أبي هريرة قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة وعن بيع الغرر رواه مسلم (۲۳) ﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع حصّہ اور دھوکے والی بیع سے منع فرمایا ہے۔“

”بیع حصّہ“ بھی جاہلیت کی بیوع میں سے ہے ”حصّہ“ کنکری کے معنی میں ہے، اس کی صورت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتائی ہے کہ مشتری بائع سے کہے کہ جب میں تیری طرف کنکری پہنچ دوں تو بیع لازم ہوگی۔

یا بائع مشتری سے کہے کہ تمہاری کنکری جس ”بیع“ پر لگ جائے وہ میں نے تمہیں بیچ دی یا جہاں تک کنکری پہنچ جائے وہاں تک زمین تمہاری ہوگی۔

چونکہ اس بیع میں نفس پہنکنے کو بیع قرار دیا ہے اور بیع بھی محمول ہے، لہذا دھوکہ اور فریب کی وجہ سے اس بیع کو حرام قرار دیا گیا ہے (۲۵)۔

امام شافعیؒ نے مذکورہ بیوع ”مباذہ ملامہ اور بیع الحصة“ پر بیع تعاطی کو بھی قیاس کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان بیوع کے فساد کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ ایجاب اور قبول سے خالی ہیں، لہذا ان پر تعاطی کو بھی قیاس کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی ایجاب اور قبول سے خالی ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ بیع تعاطی کا ان بیوع پر قیاس کرنا فاسد ہے، اس لیے کہ ان بیوع میں عدم جواز کی وجہ جمالت بیع، عدم تراضی اور دھوکہ ہے، جبکہ تعاطی میں نہ جمالت ہے اور نہ کوئی دھوکہ ہے اور بیع بھی رضامندی سے ہے تو گویا کہ ایجاب قبول لفظی نہیں فعلی ہے، جبکہ ایجاب اور قبول لفظی شرط بھی نہیں بلکہ رضامندی شرط ہے اور بیع میں عرف کا اعتبار ہے اگر بیع میں ایجاب اور قبول کا لفظی طور پر ہونا شرط ہوتا تو بیع جیسے عموم البلوی والے معاملہ کے بارے میں عام اور واضح طور پر اس کو بتایا جاتا، جبکہ بیع تعاطی

(۲۳) الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه: ۲/۲ باب بطلان بيع الحصة، والترمذي في جامعه: ۵۳۲/۳ کتاب البیوع، باب فی کراهیۃ بیع الغرر، رقم

الحدیث ۱۲۳۰۔

(۲۵) دیکھیے المرقاة: ۷۷/۶ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے الطیسی: ۷۳/۶-۷۴۔

خیر القرون کے عرف نے آج تک بلائیکر لوگوں کا معمول ہے (۲۶)۔

وعن بیع الغرر

”غرر“ ”بفتح الغین والراء الاولی“ دھوکہ دہی کے معنی ہیں اور یہ تقسیم بعد التخصیص ہے جس میں ہر طرح کی ناجائز و فاسد بیوع آجاتی ہیں، کیونکہ وہ تمام بیوع جو شرعاً ناجائز ہیں ان میں کسی نہ کسی طرح کا فریب پایا جاتا ہے اور یہ ایک عام ضابطہ ہے جس میں عاقدین کے لیے ایک قاعدہ متعین کیا گیا ہے کہ دھوکہ کے ساتھ بیع نہ کریں۔

”بیع غرر“ میں چونکہ عموم ہے لہذا اس میں ہر وہ بیع داخل ہے جس میں ”بیع“ مجہول ہو یا بائع کی قدرت سے باہر ہو، جیسے مجہولی کی بیع جو دریا میں ہو یا فضاء میں اڑنے والے پرندے کی بیع یا معدوم کی بیع یا وہ بیع اس طرح ہے کہ اس کی تسلیم پر بائع قادر نہیں مثلاً عبد اللہ کی بیع۔
ان تمام بیوع کے درمیان ماہ الاشراک جمالت بیع یا بائع کا بیع کی تسلیم پر قادر نہ ہونا ہے۔

لیکن یہ بات واضح رہے کہ اگر جمالت معمولی ہے تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، البتہ اگر جمالت زیادہ ہو اور مفضی الی النزاع ہو تو یہ بھر بیع فاسد ہوگی چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: ”اجتمع المسلمون علی جواز اشیاء فیہا غرر حقیر“ یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ معمولی دھوکہ کی وجہ سے بیع کو فاسد نہیں کہا جائے گا جیسا کہ اجارہ ہوتا ہے مثلاً کسی چیز کو ایک مہینے تک اجارہ پر دیتے ہیں، حالانکہ کہ مہینہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا، اسی طرح رقم دے کر حمام میں غسل بالاتفاق جائز ہے، حالانکہ لوگوں کا طریقہ کار مختلف ہوتا ہے بعض لوگ زیادہ پانی استعمال کرتے ہیں اور بعض کم اسی طرح بعض زیادہ وقت لگاتے ہیں بعض کم (۲۷)۔

اسی طرح آج کل کے دور میں بڑے ہوٹلوں میں مختلف قسم کے کھانے مختلف برتنوں میں رکھے جاتے ہیں اور لینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ جتنا کھائے اور جس چیز سے کھائے، لیکن رقم متعین لیتے ہیں تو قیاس کی رو سے جائز نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ کھانوں کی مقدار مجہول ہے، البتہ چونکہ جمالت یسیرہ ہے اور اس پر تعامل اور عرف جاری ہے، یہ مفضی الی النزاع نہیں، اس لیے عدم جواز کا حکم نہیں لگتا۔
اور اسی کے حکم میں آج کل گاڑیوں کا سفر بھی ہے کہ نہ مسافت سفر معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی

(۲۶) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۳/۳۰ فصل ۲۶۵۱ والبیع علی ضربین۔

(۲۷) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم: ۲/۲ باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیہ غرر۔

ابتداء سفر میں کرایہ متعین ہوتا ہے، البتہ چونکہ میٹر کے بتائے ہوئے کرایہ پر سواری اور گاڑی والے کا اتفاق ہوتا ہے، اس لیے مفضی الی النزاع نہ ہونے کی وجہ سے جماعت مفسد نہیں (۲۸)۔



﴿وَعَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْعَ حَبْلِ الْجَبَلَةِ وَكَانَ بَيْعًا يَتَّبِعُهُ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ الرَّجُلُ يَبْتَاعُ الْجَزُورَ إِلَى أَنْ تَنْتَجِ النَّاقَةُ ثُمَّ تَنْتَجِ الْإِثْمِي فِي بَطْنِهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹)﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حبل الجبلہ کی بیع سے منع کیا ہے یہ اہل جاہلیت کی بیع تھی ایک آدمی اونٹ خریدتا تھا کہ جب ناقہ بچہ جنے گی پھر وہ بچہ جب بچہ دے گا تو ثمن ادا کیا جائے گا۔“

”حبل“ بفتح الحاء والباء مصدر ہے محمول کے معنی میں، یعنی جنا ہوا بچہ جیسا کہ کہا جاتا ہے ”حَبَلَتِ الْمَرْأَةُ تَحْبِلُ حَبْلًا“ اسی حَمَلَتْ جَنِينًا

اور لفظ ”جبلہ“ جمع ہے حابل کی جیسے ظمۃ جمع ہے ظالم کی (۳۰)۔

اس بیع کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

❶ ثمن موجب کے ساتھ بیع ہو اور اس کا وقت یہ مقرر کیا جائے کہ فلاں اونٹنی کا حمل جب بڑا ہو کر حاملہ ہو جائے اور پھر بچہ دے تو اس وقت بیع کا ثمن ادا کروں گا، یہ تفسیر خود حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے

❷ ثمن موجب کے ساتھ بیع ہو اور اس کا وقت یہ مقرر کیا جائے کہ فلاں حاملہ اونٹنی جب بچہ دے اس وقت ثمن اور قیمت ادا کروں گا، گویا کسی جانور کے وضع حمل کو ادائیگی ثمن کے لیے معیار مقرر کیا جائے۔

یہ تفسیر حضرت نافعؓ سے منقول ہے، چنانچہ بخاری میں تصریح ہے: ”فَسَرَهُ نَافِعٌ إِلَى أَنْ تَنْتَجِ النَّاقَةُ مَا فِي بَطْنِهَا“

❸ ثمن موجب کے ساتھ بیع ہو اور ادائیگی ثمن کا وقت یہ مقرر کیا جائے کہ جب فلاں حاملہ اونٹنی بچہ جن لے اور پھر وہ بڑا ہو کر حاملہ ہو جائے اس وقت ثمن ادا کی جائے گی۔ یہ تفسیر بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متنازع ہے جو مسلم میں مذکور ہے۔

(۲۸) دیکھیے تکملة فتح الملبم: ۱/۲۲۰۔

(۲۹) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۸۶ کتاب البیوع باب بیع الغرور حبل الجبلہ، و مسلم فی صحیحہ: ۲/۲ باب بطلان بیع الحماة والبیع الذی فیہ غرر۔

(۳۰) دیکھیے تکملة فتح الملبم: ۱/۲۲۱۔

یہ تینوں صورتیں بالاجماع ممنوع ہیں، کیونکہ اس میں اجل محمول ہے۔

⑤ حبل سے مراد بچہ اور جہلہ سے مراد حاملہ ہے، یعنی حاملہ جانور کے بچہ کو بیچنا کہ جب یہ اونٹنی بچہ دے تو یہ مشتری کا ہوگا اور ابھی تک وہ بچہ اس کے پیٹ میں ہے یا حبل اور جہلہ دونوں سے مراد جنین اور بچہ ہو، یعنی جانور کے حمل کے حمل کو بیچنا کہ مالک خریدار سے یوں معاملہ کرے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچہ پیدا ہوگا اور وہ بچہ اونٹنی بن کر جو بچہ دے گی وہ بچہ اتنی قیمت پر میں بیچتا ہوں (۳۱)۔

ظاہر ہے کہ یہ صورت بالاجماع حرام اور ناجائز ہے، کیونکہ یہ بیع المعلوم ہے جو کہ بوجہ ارشاد نبوی "لَا تَبِيعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ" حرام ہے، اسی طرح اس بیع میں غرر اور دھوکہ بھی ہے جس کے متعلق ارشاد ہے: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ" (۳۲)۔



﴿ وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ ضِرَابِ

الْجَمَلِ وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لِيُحَرِّثَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۳)

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کی جھتی کی بیع سے منع کیا اور کاشت کے لیے پانی اور زمین کی بیع سے منع کیا۔“

اس حدیث میں اس بات کا ذکر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کو جھتی کے لیے کرایہ پر دینے اور پانی و زمین کو کاشت کے لیے بیچنے سے منع فرمایا۔

اسی طرح اس روایت سے پہلی والی روایت میں ارشاد ہے: ”نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سَبِّ الْفَحْلِ“

”عَسَبَ الْفَحْلِ النَّاَقَةَ يَعْسِبُهَا عَسَبًا“ اسی طرح ”ضَرَبَ الْفَحْلَ النَّاَقَةَ ضِرَابًا“ بولتے ہیں یہ اطلاق نر جانور کی جھتی کے لیے ہوتا ہے۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ نر جانور خواہ اونٹ ہو خواہ گھوڑا ہو خواہ کوئی اور جانور ہو، اس کو مادہ پر چھوڑنے کے لیے کسی کو بطور کرایہ دینا اور اس کی اجرت وصول کرنا منع ہے،

(۳۱) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے تکملة فتح الملہم: ۱- ۳۲۱- ۳۲۲ بیع جبل الجبلۃ۔

(۳۲) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۲/۲ کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیہ غرر۔

(۳۳) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۱۸/۲ کتاب المساقاة والمزارعة، باب تحریم الماء الذی یکون بالقلاۃ۔

کیونکہ اجارہ میں تعین عمل اور عمل کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے، جبکہ یہاں عمل اور مقدار مہمول ہے اور اس میں دھوکہ ہے، کیونکہ ایسے کام کی اجرت لی جاتی ہے جس کا وقوع پذیر ہونا یقین نہیں ہوتا، چنانچہ ز جانور کبھی جنت کرتا ہے اور کبھی جنت نہیں کرتا اسی طرح مادہ کبھی بار آور ہوتی ہے اور کبھی بار آور نہیں ہوتی۔

اسی وجہ سے اکثر صحابہ کرام اور فقہاء نے اس کو حرام قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے انقطاع نسل کے خطرے سے اس کو جائز قرار دیا ہے اور اس کو قیاس کیا ہے رضاعت اور پیوند کاری کی اجرت پر اور نہی کو تحریم پر نہیں بلکہ تنزیہ پر حمل کیا ہے، علامہ طینی فرماتے ہیں: چونکہ بقاء نسل مطلوب بالذات ہے اور ضرورت کی چیز ہے اس لیے اس اجارہ کو جہالت لیسیرہ کی وجہ سے حرام نہیں کہا جائے گا۔
البتہ عاریۃ جانور کا دینا مستحب ہے اور عاریت کی صورت میں اگر ”مستعیر“ عاریت پر لینے والے نے اپنی طرف سے بطریق انعام کچھ دے دیا تو اس اکرام کا قبول کرنا درست ہے (۳۴)۔

وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لَتُحَرِّثَ

یہاں پانی اور زمین کے بیچنے سے مراد یہ ہے کہ کوئی دوسرے کو زمین اور پانی اس شرط پر دے کہ زمین اور پانی میرا ہے بیج اور محنت تمہاری ہوگی اور زمین کی پیداوار آپس میں تقسیم کریں گے، مثلاً آدھا حصہ یا ایک تہائی میں لے لوں گا (۳۵) اور باقی تمہارا ہوگا، مختصرہ کی صورت ہے جس کی تفصیل اس باب کی فصل اول میں گذر چکی ہے۔



﴿وَعَنْ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا بَيْعَ فِضْلِ الْمَاءِ لِبَيْعٍ بِهِ الْكَلَالُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

(۳۴) دیکھیے شرح الطیبی: ۶/۶۵، ۶۶۔

(۳۵) دیکھیے المرقاة: ۶/۴۸۔

(۱) الحدیث متفق علیہ أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۲/۱۰۳۰ کتاب الحیل، باب ما یکرہ من الاحتیال فی البیوع، ومسلم فی صحیحہ: ۱۹/۲۔

کتاب المساقاة، باب تحریم بیع فضل الماء واللفظ لمسلم۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گھاس بیچنے کے لیے فالتو پانی نہ بیچا جائے۔

پانی کی قسمیں اور ان کے احکام

پانی کی کئی قسمیں ہیں، ایک وہ پانی ہے جو بالاجماع کسی کی ملکیت نہیں؛ بلکہ مباح ہے سب اس کو استعمال کر سکتے ہیں، جیسے دریاؤں وغیرہ کا پانی، جس کے استعمال سے کسی کو روکا نہیں جاسکتا اور نہ بیچا جاسکتا ہے۔ دوسرا وہ پانی جو بالاجماع مملوک ہے، جیسا ماء محرر یعنی جو برتوں وغیرہ میں جمع کر لیا گیا ہو اس کو بیچا جاسکتا ہے۔

تیسرا وہ پانی ہے جس کے مملوک ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، جیسے کنویں اور چشمے کا پانی، جن حضرات کے نزدیک یہ پانی مملوک ہے ان کے نزدیک اس کا بیچنا بھی جائز ہے اور جن کے نزدیک مملوک نہیں ان کے نزدیک بیچنا بھی جائز نہیں (۲)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث میں ”عام پانی“ مراد نہیں، بلکہ ”خاص پانی“ مراد ہے یعنی وہ پانی جو مملوک نہیں ہے اس کا بیچنا جائز نہیں (۳) اور فضل کی قید احترازی نہیں یعنی یہ مطلب نہیں کہ اگر وہ پانی اپنی ضرورت سے زائد نہ ہو تو بیچ سکتے ہیں اور اگر ضرورت سے زائد ہو تو نہیں بیچ سکتے، بلکہ زیادت تقبیح کے لیے اس قید کا اضافہ کیا گیا ہے کہ غیر مملوک پانی کا بیچنا تو ویسے ہی جائز نہیں اور اگر ضرورت سے بھی زائد ہو تو اس کی بیع کی قباحت میں مزید اضافہ ہوگا۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کا مطلب یہ بتایا ہے کہ کوئی شخص کسی غیر آباد زمین میں کنواں کھودے اور آباد کرنے کی وجہ سے اس زمین کا مالک بن جائے، پھر لوگ اس زمین کے گھاس میں اپنے جانوروں کو چرائیں اور ظاہر ہے کہ جانوروں کو چرنے کے بعد پانی کی ضرورت ہوتی ہے، اب اگر ان کو بلا قیمت پانی پینے نہ دیا جائے تو وہ شخص مجبوری کی وجہ سے پانی خریدے گا اس لیے کہ پانی کے بغیر جانوروں کا چرانا ممکن نہیں اس طرح پانی کا بیچنا دراصل گھاس کا بیچنا ہوگا اور گھاس کا بیچنا جائز نہیں، لہذا اس آدمی پر یہ لازم ہے کہ کنویں کے پانی سے جو ضرورت سے زائد ہو بلا قیمت ان لوگوں کو دے اور ان کو ٹنگی میں نہ ڈالے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس نبی کو تحریم پر حمل کیا ہے اور بعض حضرات نے تخریہ پر، زیادہ صحیح یہی ہے کہ نبی تخریہ ہی ہے (۴)۔ اسی طرح بعض روایات میں الفظ اس طرح

(۲) دیکھیے اعلام السنن: ۱۵۶/۱۳، باب بیع الماء والکلا۔

(۳) بحوالہ بالا۔

(۴) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۷۹/۶۔ وکذا الطیبی: ۷۷/۶۔

وارو ہیں: ”لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْبَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ الْكَلَاءُ“۔

علامہ تورپشٹی نے اسی صورت کو رائج قرار دیا ہے۔

اس روایت میں لام عاقبت کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی کے استعمال سے کسی کو نہ روکو، کیونکہ پانی سے روکنا نتیجہ کے اعتبار سے گھاس سے روکنا ہوگا اور یہ اس آدمی کے حق میں ہے جو کسی غیر آباد زمین میں کنواں کھودے اور پھر وہاں سے لوگوں کو پانی سے منع کرے تاکہ وہ گھاس سے منع ہو جائیں (۵)۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ ﴾ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْكَلَالِ

بِالْكَلَالِ رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ (۶)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کی بیع سے ادھار کے ساتھ منع فرمایا ہے
لفظ ”کالسی“ ہمزہ کے ساتھ مستعمل ہے ”کَلَاءُ“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی تاخیر کے ہیں ”کَلَاءُ“
الدِّينَ كُلُّوْا اِذَا تَاَخَّرَ“
اسی طرح ”کَلَاءُ اَنْسَاةُ“ ادھار دینے کے معنی میں مستعمل ہے اور تھقیفاً بغیر ہمزہ کے بھی مستعمل ہوتا ہے (۷)۔

حدیث میں ادھار کو ادھار کے ساتھ بیچنے سے منع فرمایا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً الف ب سے کوئی چیز ایک متعین مدت کے وعدے پر خریدے اور یہ طے ہو جائے کہ خریدار ”الف“ اس چیز کی قیمت جب فلاں متعین مدت کے آنے پر ادا کرے گا تو بیچنے والا ”ب“ وہ چیز ”بیع“ اسے دیدے گا مگر جب متعین تاریخ آجائے اور اس وقت بھی خریدار ”الف“ قیمت ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو بیچنے والے ”ب“ سے کہے کہ اب اس چیز کو ایک اور مدت کے لیے کچھ زیادہ قیمت پر فروخت کر دو، مثلاً پہلے دس میں بیچی

(۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۳۲۲۔

(۶) الحدیث أخرجه الدارقطني في سننه: ۳/۶۱، كتاب البيوع، رقم الحديث ۲۶۹۔

(۷) دیکھیے الطیبی: ۶/۷۹۔

تھی اب گیارہ روپے میں بیچ دو اور فلاں متعین مدت کے آنے پر میں قیمت ادا کروں گا اور بیچنے والا ”ب“ راضی ہو جائے اور کہہ دے کہ میں نے بیچ دی اس طرح ان کا معاملہ آپس کے قبضہ کے بغیر طے ہو جائے، یہ ”بیع قبل القبض“ کہلاتی ہے نہ تو بیع پر قبضہ ہوا نہ قیمت پر؛ بلکہ بیع بائع کے پاس رہے اور قیمت مشتری کے پاس رہے اور خرید و فروخت کا معاملہ طے ہو جائے (۸)۔

بعض حضرات نے اس کی ایک اور صورت یہ بیان کی ہے کہ مثلاً ”الف“ کے پاس ”ب“ کا ایک متعین کپڑا ہے اور ”الف“ کے ذمہ ”ج“ کے دس روپے ہیں، اب ”ب“ ”ج“ سے یہ کہے کہ میرا کپڑا ”الف“ کے پاس ہے اور تمہارے دس روپے بھی اس کے پاس ہیں، تم بجائے روپے کے اس سے میرا کپڑا لے لو اور میں بجائے کپڑے کے اس سے تمہارے دس روپے لے لوں گا، اس طریقے سے میں آپ کے ہاتھ وہ کپڑا بیچتا ہوں جو میرا ”الف“ کے پاس ہے ان دس روپے کے عوض میں جو آپ کے الف پر واجب ہیں۔

اب ”ج“ جب ”ب“ کے اس عقد کو منظور کرے گا تو یہ بیع قبل القبض ہو جائے گی جو کہ ناجائز ہے (۹)۔



﴿وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعَرَبَانِ رَوَاهُ مَالِكٌ وَأَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ مَاجَهَ (۱۰)﴾

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع عربان سے منع فرمایا ہے۔

لفظ ”عربان“ کے اندر مختلف لغات ہیں، بعض شراح نے چھ لغات ذکر کیں ہیں: عربان، اربان، عربون، اربون، سب میں ضم حرف اول اور سکون ثانی کے ساتھ، اسی طرح دو لغت مزید عربون، اربون، پہلے دو حروف کے فتح کے ساتھ۔

(۸) دیکھیہ المرقاة: ۸۰/۶۔

(۹) دیکھیہ مظاہر حق: ۱۰۶/۳۔

(۱۰) الحدیث اخرجه الامام مالک فی الموطا: ۶۰۹/۲ باب ماجاء فی بیع العربان، و ابو داود فی سننہ: ۲۸۳/۳ کتاب البيوع، باب فی العربان، رقم الحدیث ۳۵۰۲۔ وابن ماجہ فی سننہ: ۳۸/۲ کتاب التجارات، باب بیع العربان، رقم الحدیث ۲۱۹۲۔

اور یہ سب نام ہیں اس چیز کے جو چیز مشتری بائع کو اپنی ”بیع عربان“ کے اندر دیتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع سے کوئی چیز خریدے اور بائع کو کوئی چیز دے کر یہ طے کر دے کہ اگر معاملہ مکمل ہو گیا تو یہ چیز قیمت میں مجرا ہو جائے گی یعنی اس کے بقدر قیمت میں کمی ہوگی اور اگر معاملہ مکمل نہ ہوا تو پھر وہ مشتری کی دی ہوئی چیز بائع ہی کے پاس رہے گی واپس نہیں ہوگی (۱۱)۔

علامہ زرقلی فرماتے ہیں: حضرات فقہاء کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے، اس لیے کہ اس میں شرط بھی ہے اور غرر ”دھوکہ“ بھی ہے اور اس میں بائع مشتری کا مال بغیر کسی حق کے باطل طریقے سے کھاتا ہے، لہذا اگر ایسا عقد ہو جائے تو اس کا فسخ کرنا ضروری ہے، البتہ اگر فسخ نہیں کیا تو بیع نافذ ہو جائے گی، کیونکہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے حضرت ابن عمرؓ امام احمدؒ اور تابعین کی ایک جماعت اس کے جواز کے قائل ہیں، لیکن بیع کے نفاذ کے ساتھ ”عربان“ وہ چیز جو بائع کو دی گئی ہے مشتری کو واپس کی جائے گی تاکہ غیر کا مال باطل طریقے سے استعمال نہ ہو (۱۲)۔

جو حضرات جواز کے قائل ہیں انہوں نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے استدلال کیا ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے حضرت عمر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جواز کی روایت نقل کی ہے، اسی طرح حضرت زید بن اسلمؓ سے بھی مروی ہے: ”أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْعُرْبَانِ فِي الْبَيْعِ فَأَحْلَاهُ“۔ (۱۳)

حافظ ابن عبد البرؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ اولاً تو جواز کی کوئی روایت صحیح نہیں، سب میں کلام ہے پھر اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو وہ اس پر محمول ہے کہ اگر بیع تمام ہو گئی تو ”عربان“ کے بقدر بائع کو قیمت کم دی جائے گی اور بیع تمام نہ ہونے کی صورت میں بائع اس چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔

بیع عربان سے ممانعت کی وجہ علامہ شوکانیؒ نے یہ بتائی ہے کہ یہ دو فاسد شرطوں پر مشتمل ہے: ایک تو یہ کہ جو چیز بائع کو دی گئی ہے اگر بیع نہ ہو تو وہ بائع کو مجباً مفت ملے گی اور دوسری یہ کہ بیع کا تمام ہونا بائع کی رضامندی پر ہو کہ اگر بائع راضی نہ ہو تو بیع واپس اس کو دی جائے گی اور بیع فسخ ہو جائے گی، گویا کہ بیع کا مزار مشتری نہیں بلکہ صرف بائع ہے (۱۴)۔

(۱۱) دیکھیے المرقاة: ۸۰/۶۔

(۱۲) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶۶/۱۳، باب النہی عن بیع العربان۔

(۱۳) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶۶/۱۳، باب النہی عن بیع العربان۔

(۱۴) دیکھیے تفصیل کے لیے اعلاء السنن: ۱۶۶/۱۳۔ ۱۶۶، باب النہی عن بیع العربان۔ وکذا نیل الاوطار: ۱۶۴/۵۔ باب النہی عن بیع العربان۔

﴿وَعَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱۵)﴾

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مضطر کی بیع سے اور دھوکے کی بیع سے اور پکنے سے پہلے پھل کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

لفظ بیع سے یہاں مراد خریدنا ہے اور بیع المضطر کی دو صورتیں ہیں:

① ایک یہ کہ زبردستی بطریق اکراہ اس سے کچھ خریدا جائے، یعنی مضطر سے مراد مکروہ ہے اور مکروہ اس کو کہا جاتا ہے جس کو اپنے نفس کے ہلاک ہونے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، ظاہر ہے کہ کسی سے اس طرح زبردستی کچھ خریدنا بغیر کسی رضامندی کے قطعاً جائز نہیں اور ایسی بیع فاسد ہے۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی مصیبت کی وجہ سے اپنا سامان بیچنے پر مجبور ہو جائے، مثلاً کسی کو قرض کی ادائیگی کے لیے رقم کی ضرورت ہے اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اپنے مال میں سے کوئی چیز سستے دام سے فروخت کر رہا ہے۔

اس صورت میں اس سے کچھ خریدنا خلاف مروت اور مکروہ عمل ہے، مروت کا تقاضا یہ ہے کہ اس مجبور کا خیال رکھا جائے اور اس کا سامان خریدنے کے بجائے قرض کے ذریعہ سے اس کا تعاون کیا جائے۔ اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی صورت میں نہی تحریمی ہوگی اور دوسری صورت میں تنزیہی ہوگی (۱۶)



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةِ رَوَاهُ مَالِكٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۱۷)﴾

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر دو بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔“

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بیعتین فی بیعة“ کی دو صورتیں ہیں (۱۸)۔

(۱۵) الحدیث أخرجه أبو داود في سننه: ۲۵۵/۳، باب في بيع المضطر، رقم الحديث: ۳۳۸۲۔

(۱۶) دیکھیے مظاہر حق: ۱۰۷/۳۔

(۱۷) الحدیث رواه مالك بلاغاً في البيوع: ۶۶۳/۲، باب النهي عن بيعتين في بيعة۔ ووصله الترمذی فی البيوع: ۵۳۳/۳، باب فی النهی عن بیعتین فی بیعة، رقم الحدیث: ۱۲۳۱، و أبو داود فی سننه: ۲۶۲/۳، باب فیمن باع بیعتین فی بیعة، رقم الحدیث: ۳۳۶۱، والنسائی فی سننه: ۲/۲۲۹، باب بیعتین فی بیعة۔

(۱۸) دیکھیے المرقاة: ۸۱/۶۔ والطیسی: ۸۱۲/۶۔

① ایک یہ کہ بائع کے مثلاً یہ کپڑا میں تمہارے ہاتھ دس روپے میں نقد اور بیس روپے میں ادھار بیچا ہوں۔

یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے، کیونکہ اس میں ثمن مجہول ہے اور ظاہر ہے کہ جمالت ثمن فساد بیع کا سبب ہے۔

البتہ فاسد اس وقت ہے کہ جب نقد اور ادھار میں سے کسی ایک کی تعیین نہ ہو جائے، بلکہ معاملہ مبہم رہے، لیکن اگر ایک جانب طے ہو جائے کہ معاملہ نقد پر طے کر لیا گیا یا ادھار پر، تو پھر چونکہ ثمن مجہول نہ رہا بلکہ نقد کی صورت میں دس روپے متعین ہو گئے یا ادھار کی صورت میں بیس روپے متعین ہو گئے، اس لیے یہ عقد جائز اور درست ہوگا (۱۹)۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ مثلاً میں اپنا غلام دس دینار کے عوض میں تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں بشرطیکہ تم اپنی جاریہ اتنی رقم کے عوض میں میرے ہاتھ فروخت کر دو۔

یہ عقد بھی فاسد ہے، کیونکہ اس میں بیع اور شرط ہے جس کی وجہ سے جمالت ثمن بھی لازم آتی ہے، اس لیے کہ بائع نے ”دس دینار اور جاریہ کا فروخت کرنا“ دونوں کے مجموعے کو عہد کے لیے ثمن مقرر کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جاریہ کا فروخت کرنا ایک شرط غیر لازم ہے، لہذا جب وہ لازم نہیں تو اس کو ساقط کہا جائے گا، تو گویا کہ ثمن کا بعض حصہ ساقط ہو گیا جس کی وجہ سے بیع کا بعض بھی ساقط ہو جائے گا اور چونکہ بیع یعنی غلام کے اندر تعیین نہیں تھی تو ایک حصہ کے ساقط ہونے کے بعد دوسرا حصہ جو دس دینار کے بدلے میں ہے مجہول رہا چونکہ کونسا حصہ اس کا دس دینار کے عوض ہے اور کونسا حصہ جاریہ کی شرط کے عوض ہے معلوم نہیں، اس لیے یہ بیع کی جمالت فساد کا سبب ہوگی (۲۰)۔



﴿وَعَنْهُ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا رِبْعٌ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلَا بَيْعٌ مَا لَيْسَ عَنْكَ رَوَاهُ الْإِمْرَمُذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ

(۱۹) اعلاء السنن: ۱۴۲/۱۴۳، باب النہی عن بیعتین فی بیعة۔

(۲۰) دیکھئے والمرقاۃ: ۸۱/۶۔ والطیبی: ۸۲/۸۱/۶۔

الْزَمْدِيُّ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ (۲۱)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ادھار اور بیع (ساتھ ساتھ) جائز نہیں اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا جائز ہے اور نہ اس چیز کا نفع جائز ہے جو ضمان میں نہ ہو اور نہ اس چیز کی بیع جائز ہے جو آپ کے پاس نہیں۔ ”سَلَفٌ“ بفتح السین واللام کا اطلاق سلم اور قرض پر ہوتا ہے، یعنی قرض اور بیع کے دو الگ الگ معاملوں کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط اور منسلک نہیں کرنا چاہیے جس کی دو صورتیں ہیں:

① ایک یہ کہ بائع مشتری سے کئے میں آپ کے ہاتھ یہ کپڑا دس روپے کے عوض میں بیچتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے دس روپے قرض میں دو۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ بائع مشتری کو کچھ روپے بطور قرض دے اور قرض دینے کی وجہ سے کوئی چیز قرض دار کے ہاتھ اصل قیمت سے زائد پر بیچے۔

پہلی صورت تو اس لیے حرام ہے کہ اس میں ایسی شرط لگائی گئی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور شرط جب غیر لازم ہو تو اس کی وجہ سے فساد آتا ہے۔

اور دوسری صورت اس لیے حرام ہے کہ اس آدمی نے قرض سے نفع اٹھایا اور قرض دینے کی وجہ سے مشتری سے زائد قیمت وصول کی جبکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے: ”كُلُّ قَرْضٍ جَرَتْ نَفْعًا فَهُوَ حَرَامٌ“ (۲۲)۔

ولاشرطان فی بیع
شرط کی تین قسمیں ہیں:

ایک وہ شرط جو عقد کے ساتھ مناسب اور ملائم ہو اور عقد کا مقتضی ہو تو اس کی شرط لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ وہ شرط مقتضاء عقد ہونے کی وجہ سے خود بخود ثابت ہوتی ہے، جیسے مشتری کے لیے ملک کی شرط لگانا کہ بیع کے بعد مشتری بیع کا مالک ہوگا ظاہر ہے کہ یہی عقد کا تقاضا ہے۔ دوسری وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ ملائم تو نہیں اور نہ عقد کا مقتضی ہے، لیکن اس میں نہ عاقدین کو کوئی نفع ملتا ہے اور نہ معقود علیہ کو جیسا کہ کوئی یہ شرط لگائے کہ جانور اس شرط پر دے رہا ہوں کہ اس کو آگے نہیں بچو گے، ظاہر ہے کہ عاقدین کا اس میں نفع نہیں اور نہ معقود علیہ جانور کا، کیونکہ وہ اہل استحقاق میں سے نہیں تو اس سے بھی بیع

(۲۱) الحدیث أخرجه الترمذی فی جامعہ: ۵۳۵/۳ باب فی کراہیۃ بیع مالیس عندک، رقم الحدیث ۱۲۳۳، و ابو داود فی سننہ: ۲۸۲/۳ باب فی

أرجل بیع مالیس عندہ، کتاب الاجارۃ، رقم الحدیث ۳۵۰۴ والنسائی فی سننہ: ۲۲۶/۲، کتاب البیوع، باب سلف و بیع۔ وابن ماجہ فی سننہ: ۲/۲

۴۲۶، کتاب التجارات، باب النہی عن بیع مالیس عندک، رقم الحدیث ۲۱۸۸۔

(۲۲) دیکھئے مرقاة المفاتیح: ۸۲/۶۔

فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ جانور کی طرف سے کوئی مطالبہ نہیں ہوتا تو اس میں نہ زیادتی بلاعوض ہے اور نہ نزاع لازم آتا ہے۔

تیسری وہ شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور عاقدین میں سے کسی ایک کا اس میں نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ وہ انسان ہو، یعنی اہل استحقاق ہو، مثلاً کسی غلام کو اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو فروخت نہیں کرے گا تو اس شرط میں عاقدین کا تو کوئی فائدہ نہیں، لیکن معقود علیہ کا فائدہ ہے اور اس کی طرف سے جب اس شرط کو پورا کرنے کا مطالبہ ہوگا تو نزاع لازم آئے گا اور یہ زیادتی بلاعوض بھی ہے، اس لیے یہ شرط مفسد عقد ہے اور اس کے لگانے سے عقد کا ثابت شدہ حکم لغو ہو جاتا ہے (۲۲)۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فساد عقد کے لیے ایک ہی شرط مفسد کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

چنانچہ حنفیہ "شافعیہ" اور جمہور "فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو بیع اور شرط دونوں لغو اور باطل ہوں گے، خواہ ایک شرط لگائی جائے یا ایک سے زائد۔ جبکہ مالکیہ، حنابلہ، امام ابن ابی شبرمہ وغیرہ حضرات کے نزدیک ایک شرط فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوگی، بلکہ فساد کے لیے کم از کم دو شرطیں ضروری ہیں۔

ان حضرات کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے کہ اس میں شنیہ کا ذکر احتراز کے لیے ہے اتفاقی نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو شرط فاسد ہوں تو بیع جائز نہیں اور اگر ایک شرط فاسد غیر ملائم ہو تو جائز ہے۔

دوسرا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے کہ حضرت جابرؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ ایک اونٹ فروخت کیا اور "مدینہ منورہ" پہنچنے تک اپنے لیے سواری کی شرط لگائی (۲۳)

ولائل جمہور

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت عمرو بن شعیبؓ کی روایت سے ہے:

"إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ" اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایک شرط لگانے کی صورت میں بھی بیع ممنوع ہے اور شرط بھی ممنوع ہے۔

دوسری دلیل اس روایت سے ہے جس میں متعدد اشیاء کی ممانعت کے ساتھ ساتھ "وعن النبی" کے الفاظ بھی آئے ہیں اور "ثنیا" کے معنی کسی حکم سے کسی چیز کو مستثنیٰ کرنے کے ہیں اور شرط لگانا یقیناً

(۲۲) دیکھیے تفصیل کے لیے الہدایۃ: ۵۹/۳ باب البیع الفاسد۔

(۲۳) وقعة جابر قد اخرجها البخاری فی مواضع منها کتاب الجہاد: ۳۱۶/۱، باب استیذان الرجل الامام۔

استثناء ہی ہے، لہذا شرط لگانا منہی عنہ اور ممنوع ہے۔

عقلی اعتبار سے بھی جمہور کا مسلک رائج ہے، کیونکہ ایجاب و قبول سے بیع تام ہو جاتی ہے اور بالاجماع بیع مشتری کی ملک میں آ جاتی ہے، اب مشتری کو اختیار ہے جیسے چاہے اس میں تصرف کرے اور ظاہر ہے کہ اس میں کسی شرط کا لگانا مقصد عقد کے منافی ہوگا اور مشتری کے اختیار میں خلل کا باعث بنے گا، لہذا شرط کا لگانا لغو اور ناجائز ہونا چاہیے۔

ائمہ کے استدلال کا جواب

پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ تنہی کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، چنانچہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط“ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہوتی ہے، خواہ ایک شرط ہو خواہ ایک سے زائد ہوں۔

اور اتفاقی ہونے کی صورت میں بھی یہ شرطیں کی قید بے فائدہ نہیں، بلکہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ چونکہ یہ احتمال تھا کہ اگر عقد بیع میں ایک ہی شرط غیر نلایم ہو اور اس میں بائع کا یا مشتری کا نفع ہو تو ناجائز ہوگا، اس لیے کہ ایک کا نفع ہے دوسرے کا نہیں اور اگر دونوں طرف سے شرطیں ہوں کہ ایک میں بائع کا نفع ہو اور دوسری میں مشتری کا فائدہ ہو تو جائز ہوگا اس اشتباہ کو دور کرنے کے لیے فرما دیا: ”ولا شرطان فی بیع“ (۲۵)۔

لطیف حکایت

علامہ ابن حزمؒ نے ”المحلّی“ میں عبد الوارث بن سعید ثوریؒ کی ایک حکایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تین حضرات فقہاء امام ابو حنیفہؒ، امام ابن شبرمہؒ اور امام ابن ابی لیلیٰؒ سے ایام حج میں میری ملاقات مکہ مکرمہ میں ہو گئی۔

چنانچہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے مسئلہ مذکورہ کے بارے میں پوچھا کہ جو آدمی بیع کرے اور شرط لگائے اس کا کیا حکم ہے؟

انہوں نے فرمایا: ”البیع باطل والشرط باطل“ کہ بیع اور شرط دونوں باطل ہیں: پھر میں نے ابن ابی لیلیٰؒ سے پوچھا انہوں نے جواب دیا: ”البیع جائز والشرط باطل“ کہ بیع جائز اور شرط باطل ہے۔

اور اخیر میں ابن شبرمہؒ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: "البیع جائز و الشرط جائز" حضرت عبدالوارث ابن سعیدؒ کو حیرت ہوئی اور فرمانے لگے: "یا سبحان اللہ! ثلثة من فقہاء العراق اختلفوا فی مسئلة واحدة" پھر وہ واپس امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ابن ابی لیلیٰؒ اور ابن شبرمہؒ کے اقوال سے آگاہ کیا۔

امام صاحبؒ نے فرمایا: "لا ادری ما قالاً" مجھے ان کے فتویٰ کے بارے میں علم نہیں۔

البتہ میں نے فتویٰ حضرت عمرو بن شعیبؒ کی اس روایت پر دیا ہے جس میں ارشاد ہے: "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط" چنانچہ اس حدیث میں تصریح ہے کہ بیع اور شرط دونوں منہی عنہ اور باطل ہیں، پھر یہ ابن ابی لیلیٰؒ کے پاس آئے اور ان کو بھی دیگر حضرات کے اقوال سے آگاہ کیا انھوں نے بھی جواب میں یہی فرمایا: "لا ادری ما قالاً" اور اپنے قول کے لیے انھوں نے بطور دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی جس میں ارشاد ہے: "البیع جائز و الشرط باطل"۔

اس کے بعد وہ ابن شبرمہؒ کی خدمت میں تشریف لائے اور واقعہ بتانے کے بعد انھوں نے بھی جواباً یہی فرمایا: "لا ادری ما قالاً" اور اپنے فتویٰ کے اثبات کے لیے حضرت جابرؓ کی روایت پیش کی: "انذباع من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جملہ و اشتراط فلهما انی انمذبتہ"۔

چنانچہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ بیع بھی جائز ہے اور شرط بھی جائز ہے (۲۶)۔

ان حضرات کے مختلف اقوال میں حضرات متاخرین نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ عقد بیع میں اگر ایسی شرط لگائی جائے جو مقصد بیع کے متانی نہ ہو اور جس سے حقیقت بیع میں نقص نہ آئے تو بیع بھی صحیح ہوگی اور شرط بھی صحیح، جیسا کہ امام ابن شبرمہؒ نے فرمایا اور اگر ایسی شرط ہو جو عقد بیع کے متانی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، اگر شرط کو بیع سے جدا کرنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہوگی اور شرط باطل، جیسا کہ ابن ابی لیلیٰؒ نے فرمایا اور اگر ایسی شرط ہو جو بیع سے جدا نہ ہو سکے تو بیع اور شرط دونوں باطل ہوں گے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کوئی جانور خریدتا ہے اور شرط لگاتا ہے کہ وہ حمل نہیں لے گا تو یہ بیع اور شرط دونوں درست نہیں، کیونکہ حمل بمنزلہ اطراف حیوان کے ہے اور اطراف کا استثناء درست نہیں، جبکہ اگر کوئی شخص ایک غلام اور ایک مدر کو ملا کر عقد کرتا ہے تو ایسی صورت میں صرف غلام کے اندر بھرتہ من الثمن بیع درست ہوگی اور بیع میں مدر کو شامل کرنے کی شرط باطل قرار پائے گی (۲۷)۔

(۲۶) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے نفع القدر: ۶/۶ باب البیع الفاسد۔

(۲۷) دیکھیے الہدایہ: ۲/۶۰-۶۲ باب البیع الفاسد۔

وَلَا رِبْحُ مَالِهِمْ يَضْمَنُ

جو چیز ضمان میں نہ ہو اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں، یہ ایک مسئلہ ضابطہ ہے: "الخراج بالضمان" جو چیز جس آدمی کے ضمان اور ذمہ داری میں ہو اس کا نفع اسی شخص کا ہوگا اور اگر اس کے ضمان اور ذمہ داری میں نہ ہو تو وہ اس سے نفع نہیں اٹھا سکتا۔

اور اسی قاعدہ کے تحت "بیع قبل القبض" بھی آجاتی ہے۔ امام احمد اور امام مالک کے نزدیک "بیع قبل القبض" کے بارے میں جو بھی وارد ہے وہ مطعونات کے ساتھ خاص ہے، لہذا مطعونات کے علاوہ دیگر اشیاء میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے۔ امام اسحاق کے نزدیک یہ نہی مطعونات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام کمالات و موزونات کا یہی حکم ہے۔

جبکہ شیخین، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تمام مقبولات کا یہی حکم ہے، البتہ غیر مقبول چیز میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔

اور امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک یہ حکم تمام مقبولات و غیر مقبولات کو شامل ہے۔

شیخین کا مسلک دوسرے ائمہ سے قوی ہے، اس لیے کہ "بیع قبل القبض" کے ناجائز ہونے کی وجہ یہی ہے کہ قبض سے پہلے بیع کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتی، لہذا اس کو اس میں تصرف کا حق بھی نہیں ملے گا اور ظاہر ہے کہ غیر مقبول میں یہ علت موجود نہیں، کیونکہ وہاں ہلاکت کا احتمال بہت بعید ہے، اس لیے غیر مقبول کو مستثنیٰ کر لیا گیا۔

بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ
بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ
بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ

بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ
بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ
بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ

بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ
بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ
بَابُ بَيْعِ الْغَرَضِ

إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُتَبَاعُ وَمَنْ أَتْبَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُتَبَاعُ رَوَاهُ
مُسْلِمٌ وَرَوَى الْبُخَارِيُّ الْأَعْمَشِيُّ الْأَوَّلُ وَحَدَّثَهُ (۲۹)

جس شخص نے تلیر کے بعد کھجور کا درخت خریدا تو اس کا پھل بیچنے والے کا ہوگا، الا یہ کہ مشتری اپنے لیے لینے کی شرط لگائے اور جو شخص غلام کو خریدے اور غلام کے پاس مال ہو تو غلام کا وہ مال بائع کا ہوگا، الا یہ کہ مشتری اپنے لیے اس کی شرط لگائے۔

”توڑ“ صیغہ مجہول ہے ”تلیر“ سے مشتق ہے مزید میں تفصیل اور مجرد میں ”نصر“ سے ایک ہی معنی میں مستعمل ہے، یعنی درخت کو پیوند لگانا اور اصلاح کرنا، جیسا کہ عرب کا دستور تھا کہ زر کھجوروں کے خوشے مقررہ وقت میں بادہ کھجوروں کے خوشوں میں ڈال کر پیوند کرتے تھے، جس سے پھل اور پیداوار میں اضافہ ہوتا تھا۔

اس بات پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کھجور کے درخت پیوند لگانے کے بعد بیچے تو ان کا پھل بائع کا ہوگا اور وہ پھل بیع میں درخت کے تابع نہیں، البتہ اگر عقد میں یہ شرط لگائی گئی کہ پھل مشتری کا ہوگا تو پھر وہ بائع کا حق نہیں رہے گا مشتری کا ہوگا۔

لیکن اگر تلیر اور پیوند کاری سے پہلے درخت فروخت کیے تو یہ پھل بائع کے ہوں گے یا مشتری کے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمل تلیر سے پہلے درخت کی خرید و فروخت ہو جائے تو پھر پھل مشتری کے ہوں گے بائع ان کا مالک نہ ہوگا، مگر یہ کہ بائع یہ شرط لگا دے کہ پھل میرے ہیں، جیسا کہ بعد التلیر پھل بائع کا حق ہے مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے کہ پھل میرا ہوگا تو وہ مشتری کو مل جائے گا۔

جبکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پھل ہر حالت میں بائع کے ہوں گے اور درخت کے تابع نہیں ہوں گے خواہ بیع عمل تلیر سے پہلے ہو یا اس کے بعد، البتہ اگر مشتری نے بوقت عقد پھل کے متعلق شرط لگادی تو پھر وہ مشتری کا حق ہے (۳۰) اور یہی بات قرین قیاس بھی ہے، چنانچہ اگر بائع زمین فروخت کرے تو اس پر جو کھیتی ہوتی ہے وہ بائع کی ہوتی ہے مشتری کا اس میں کوئی حق نہیں ہوتا، ایسے ہی درخت کا پھل بھی بائع کا

(۲۹) الحدیث متفق علیہ اخرجه مسلم فی صحیحہ: ۱۰/۲، کتاب البیوع، باب من باع نخلاً علیہا تمر و البخاری فی صحیحہ: ۲۹۳/۱ کتاب

البیوع، باب قبض من باع نخلاً قد ابرت۔

(۳۰) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۲/۱۲ باب من نخلاً قد ابرت۔

ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ حدیث میں ”بعداً توؤبر“ کی قید احترازی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بعد التلیر بائع کا حق ہے شرط کے بغیر مشتری کا حق نہیں، لہذا قبل التلیر مشتری کا حق ہوگا بغیر شرط لگائے بائع کا حق نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ تلیر کی قید احترازی نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ بائع پھل کا اس وقت مستحق ہے جبکہ پھل درخت پر ظاہر ہو اور پھل کے ظہور کا وقت یہی ہے جس میں تلیر اور ہوند کاری ہوتی ہے، لہذا اس وقت میں اگر بیع ہوگی تو پھل بائع کا ہوگا اور ظہور کی وجہ سے پھل درخت کے تابع نہیں ہوگا، بلکہ مستقل شمار کیا جائے گا چاہے تلیر ہو یا نہ ہو۔

لیکن چونکہ پھل کے ظاہر ہونے کے وقت درختوں کی تلیر ہوتی ہی ہے اور اس کے بغیر عادۃ تلیر نہیں کی جاتی اس وجہ سے پھل ظاہر ہونے کے وقت کی تعبیر تلیر سے کی گئی (۳۱)۔

لہذا استحقاق پھل میں تلیر کا کوئی دخل نہیں بلکہ ظہور کا دخل ہے، چنانچہ اگر کوئی پھل ظاہر ہو جائے اور تلیر و ہوند کاری کے بغیر پک جائے اور توڑنے کے قابل ہو جائے تو بالاتفاق وہاں وہ درخت کا تابع نہیں ہوگا بلکہ بائع کا حق ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ تلیر سے فعل تلیر مراد نہیں، کیونکہ اس کا کوئی دخل نہیں بلکہ پھل کا ظاہر ہونا مراد ہے۔

چنانچہ بہت سے محققین نے ”تلیر“ کی تفسیر ظہور ثمر سے کی ہے، جیسا کہ علامہ طیبی فرماتے ہیں ”لَعَلَّ عِبْرَۃً عَنِ الظُّهُورِ بِالتَّابِیْرِ لِأَنَّهُ لَا یَخْلُو عَنْهُ غَالِباً“ (۳۲) یعنی ظہور کی تعبیر ”تلیر“ سے اس لیے کی گئی ہے کہ تلیر عموماً ظہور ثمر کے وقت ہی ہوتی ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ نزاع، حقیقی نہیں لفظی ہے کیونکہ شوافع نے بھی اس بات پر تصریح کی ہے کہ اگر صاحب نخلہ نے خود تلیر نہ کی ہو بلکہ خود سے پھل درخت پر لکل آیا ہو، تو پھر یہی حکم ہے کہ پھل بیج کے اندر داخل نہیں ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک ”بعداً توؤبر“ کا مفہوم ”بعداً تظہر“ ہے یعنی اگر پھل ظاہر ہونے کے بعد بیج ہو جائے تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، چاہے وہ پھل چھوٹا ہوا یا بڑا (۳۳)۔

(۳۱) دیکھئے فیض الباری: ۲/۲۵۶ باب قبض من باع نخلاً قد ابرت۔

(۳۲) الطہی: ۸۶/۶۔

(۳۳) فیض الباری: ۲/۲۵۶ کتاب البیوع، باب من باع نخلاً قد ابرت۔

وَمِنْ ابْتِاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ

یعنی عید کو اگر کسی چیز کا مالک بنایا جائے تو وہ مالک بن سکتا ہے جیسا کہ ابن عمرؓ نے فرموا ہے کہ جب کسی غلام کو آزاد کرتے تھے تو اس کے پاس جو مال ہوتا تھا اس کے درپے نہیں ہوتے تھے۔ عن ابن عمرؓ انہ کان اذا اعتق عبدًا ولہ مال لم یشرط لیمالہ۔ حضرت ابن عمرؓ کے اس عمل سے معلوم ہوا کہ غلام تمکین کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو جاتا تھا۔

لیکن جمہور کے نزدیک غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا اگرچہ مولیٰ اس کو مالک بنا دے، کیونکہ وہ خود مملوک ہے، لہذا اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا تو گویا کہ مال کے معاملے میں غلام کی حیثیت بنام کی طرح ہے جیسے وہ مالک نہیں بن سکتے اسی طرح غلام بھی مالک نہیں بن سکتا۔

البتہ ”ولد مال“ کے اندر ظاہری قبضہ و اتصال کی بنا پر مجازاً غلام کی طرف نسبت کی گئی ہے، جیسا کہ ”سراج“، ”زین“ کی نسبت گھوڑے کی طرف ”اکاف“، پالان کی نسبت گدھے کی طرف اور بکریوں کی نسبت چرواہے کی طرف بلکہ کی بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ ظاہری قبضہ و اتصال کی وجہ سے مجازاً اضافت ہوتی ہے۔ اور اس بات پر اقرینہ یہ ہے کہ ایسی حدیث میں ”فمَالُ لِبَائِعٍ“ فرما کر اس مال کی ملکیت کی نسبت بائع کی طرف کی گئی ہے جبکہ یہ ممکن نہیں کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں مکمل طور پر دو آدمیوں کی مملوک بن جائے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ مال کی اضافت عبد کی طرف اتصال اور اختصاص کی وجہ سے مجازی ہے جبکہ مولیٰ کی طرف ملک کی وجہ سے حقیقی ہے (۳۲)۔

ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ چونکہ امام مالکؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک غلام مالک بن سکتا ہے، لہذا اپنے مملوک جس میں تصرف کر سکتا ہے اسی وجہ سے وہ ملک یمین کی بنیاد پر جاریہ سے وطنی کر سکتا ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک غلام مالک نہیں بن سکتا، لہذا ملک یمین کی وجہ سے وہ جاریہ سے وطنی نہیں کر سکتا۔

تبعاً کے تحت مذکور ہے کہ اگر غلام کو مال ملے تو وہ مالک بن سکتا ہے۔ (۶۶)۔

۱۔ کتاب النبیوع، ج ۱، ص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱

جبکہ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں اگر بیع بعینہ موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو گئی ہو تو دونوں قسم نہیں کھائیں گے، بلکہ اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا (۲)۔

وفی رواية ابن ماجه والدارمی قال البيعان إذا اختلفا والمبيع قائم بعينه وليس بينهما بينة فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع“۔

اس روایت سے بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے (۳)۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بیع بعینہ باقی ہو اور بائع و مشتری کے درمیان قیمت وغیرہ میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس کوئی بینہ نہ ہو تو اس صورت میں بائع سے قسم کھلائی جائے اگر وہ قسم کھالے تو مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو بائع کی بات کو تسلیم کرے اور چاہے خود بھی قسم کھائے اور پھر ایک دوسرے کی بات کو تسلیم کریں یا بیع فسخ کر دیں۔

لیکن اگر اختلاف کے وقت فروخت شدہ مال بعینہ باقی نہ ہو تو پھر اس وقت مشتری ہی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، بائع سے قسم نہیں کھلائی جائے گی (۴)۔ لیکن یہ تائید مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے پر مبنی ہے۔

باب السلم والرهن

”سَلَمٌ“ اور ”سَلَفٌ“ ”بفتحتین“ دونوں کے معنی ایک ہیں ”بیع آجل بعاجل“ یعنی وہ بیع جس میں خریدی جانے والی چیز مَوْجَل ہوتی ہے بعد میں لی جاتی ہے اور اس کی قیمت معجل ہوتی ہے اور پہلے ہی دی جاتی ہے۔

”سَلَمٌ“ اہل حجاز اور ”سَلَفٌ“ اہل عراق کی لغت ہے (۵)۔

قیاس کے رو سے بیع سلم ناجائز ہے اس لیے کہ یہ بیع معدوم ہے، جبکہ شریعت میں ایک موجود غیر مملوک چیز کی بیع باطل ہے، لہذا اس چیز کی بیع جو موجود ہی نہ ہو بطریق اولی باطل ہوگی، لیکن قیاس کو کتاب

(۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۹۳/۶۔

(۳) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۹۰/۶۔

(۴) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۶۰/۶۔

(۵) دیکھیے فتح الباری: ۳۲۸/۳ کتاب السلم، باب السلم فی کیل معلوم۔

اللہ اور سنت کی وجہ سے ترک کیا گیا ہے، قرآن کریم میں ارشاد ربانی ہے :

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ“ (۶)

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ ”سلم“ یعنی بیع سلم کا جواز قرآن کریم میں مذکور ہے اور اللہ تعالیٰ نے سب سے لمبی آیت اس بارے میں نازل فرمائی ہے اور پھر اس آیت کی تلاوت فرمائی (۷)۔

بیع سلم میں مشتری کو ”رب السلم“ ثمن اور قیمت کو ”رأس المال“ بائع کو ”مسلم فیہ“ اور بیع یعنی خریدی جانے والی چیز کو ”مسلم فیہ“ کہتے ہیں۔

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسَلِفُونَ فِي الْأَحْمَارِ أُنْسَةً وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ فَقَالَ مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلْيُسَلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مَعْلُومٍ مُّتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)﴾

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے، مدینہ والے پھلوں میں ایک اور دو اور تین سال کی مدت کے لیے بیع سلم کیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا جو کسی چیز میں بیع سلم کرے تو کیل وزن اور مدت مقرر کر کے سلم کرے۔

بیع سلم کے جواز پر تو اتفاق ہے بشرطیکہ تمام شرائط جواز پائی جائیں، شرائط جواز کچھ اتفاقی ہیں اور کچھ اختلافی ہیں، مذکورہ حدیث میں دو شرطوں کی طرف اشارہ ہے :

① کیل اور وزن کا معلوم ہونا ② ادائیگی کی مدت کا متعین ہونا۔

اور مطلب یہ ہے کہ جس چیز کی بیع سلم کی جاری ہو ”مسلم فیہ“ اگر وہ پیمانہ سے ناپ کر دی جاتی ہے تو اس کا پیمانہ متعین کرنا ضروری ہے، یہ چیز پانچ پیمانے کے برابر ہوگی یا دس پیمانے کے برابر اور اگر وہ

(۶) سورة البقرة/۲۸۳۔

(۷) دیکھیے المبسوط للبرخسی: ۱۲/۱۲۳۔

(*) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۲۹۸/۱ کتاب المسلم، باب السلم فی کیل معلوم۔

چیز ”مسلم فیہ“ وزن کے ذریعہ دی جاتی ہے تو اس کا وزن متعین کرنا ضروری ہے کہ یہ چیز اتنے سیر ہوگی۔ اسی طرح مسلم فیہ یعنی بیع سلم میں خریدی جانے والی چیز کی ادائیگی کی مدت کا تعین بھی ضروری ہے کہ یہ چیز ایک ماہ بعد دی جائے گی یا ایک سال کے بعد۔

إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ

یہ شرط ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ ”امام مالک“ اور امام احمد کے نزدیک ”مسلم فیہ“ کی ادائیگی کے وقت کا متعین ہونا صحت سلم کے لیے شرط ہے، لہذا بیع سلم میں تاویل ضروری ہے یعنی مسلم فیہ کے لیے وقت کا تعین ضروری ہے، اسی وجہ سے بیع سلم حالاً نہیں ہو سکتی بلکہ موبلاً ہوگی۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس شرط پر بیع سلم کی صحت موقوف نہیں اور اجل کا ذکر اس حدیث میں اس لیے نہیں آیا کہ یہ جواز عقد کے لیے شرط ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر بیع سلم موبلاً منعقد کی جائے تو اجل معلوم ہونی چاہیے اور ظاہرات ہے کہ جب بیع سلم موبلاً ہو سکتی ہے تو حالاً بطریق اولیٰ ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں دھوکہ سے زیادہ حفاظت ہے (۸)۔

امام شافعی کے اس استدلال کا جواب ابن قدامہ نے یہ دیا ہے کہ ”سلم اور سلف“ کے معنی یہ ہیں کہ ایک عوض بچیل سے دیا جائے اور دوسرا عوض تاخیر سے اور پھر بیع سلم کو خلاف القیاس رخصت کے طور پر لوگوں کے لیے نرمی کرنے کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے، جبکہ نرمی اسی صورت میں ہے کہ بیع موبلاً ہو نہ کہ حالاً، لہذا لفظی اور شرعی دونوں اعتبار سے بیع سلم میں تاویل ”یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت کا متعین کرنا“ ضروری ہے (۹)۔

عن عائشة قالت اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاماً من اليهودي إلى أجل ورهنه درغالة من أحد بني منفق عليه (۱) ثم رآه من بعد ذلك فقال يا رسول الله اني قد رهنه

(۸) دیکھیے شرح الطیسی: ۹۵/۶-۹۶۔

(۹) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۱۹۳/۳۔ الفصل الاول ۲۲۱ باب السلم۔

(۱۰) الحدیث منفق علیہ اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۳۳۱/۱ ابواب الرهن باب من رهن درعه و باب الرهن عند اليهودی وغیرہ و مسلم فی ضعیفہ: ۳۱/۲ باب الرهن وجوازہ فی الحضرة الشافعی کتاب القساقاة واللفظ لمسلم: ۱۸۶/۲۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی سے ادھار غلہ خریدا اور اپنی لوہے کی زرہ اس کے پاس گروی رکھی۔ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا میں شگدستی اور قلت مال اور فقر و فاقہ کو اپنا کر توکل علی اللہ اور مال و زر سے کفایت بے رغبتی کا ثبوت دیا۔

حدیث مذکور سے جمہور نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ رہن رکھنا حضر میں بھی جائز ہے، جیسا کہ سفر میں جائز ہے۔

امام مجاہد، داود ظاہری، اور اہل ظاہر کے نزدیک صرف سفر میں رہن رکھنا جائز ہے، حضر میں جائز نہیں۔ چنانچہ قرآن کریم میں رہن رکھنے کے لیے سفر کی قید لگائی گئی ہے:

”وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ“ (۱۱)

”اور اگر تم سفر میں ہو اور نہ پاؤ کوئی لکھنے والا سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دیدی جائیں۔“ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سفر کی قید احترازی نہیں، چونکہ عادتاً رہن سفر میں رکھوایا جاتا ہے، اس وجہ سے سفر کا ذکر کیا ہے، لہذا حدیث کے مفہوم سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں کہ رہن صرف سفر میں ہوتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مفاہیم حجت نہیں اور شافعیہ کے نزدیک اس مفہوم کا اس لیے اعتبار نہیں کہ اس کے ساتھ منطوق یعنی حدیث مذکور معارض ہے اور ظاہر ہے کہ منطوق مفہوم پر رائج ہوتا ہے۔

نیز حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اہل ذمہ کے پاس مسلمانوں کا ہتھیار یا سامان جنگ گروی رکھنا جائز ہے (۱۲)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ معاملہ یہودی سے کیا اور حضرات صحابہؓ سے نہیں کیا تو یہ بیان جواز کے لیے ایسا کیا ہے کہ اہل ذمہ کے ساتھ یہ معاملات جائز ہیں۔

یا اس لیے کہ اس وقت ضرورت سے زائد غلہ اس شخص کے علاوہ کسی کے پاس نہیں تھا اور یا اس لیے کہ حضرات صحابہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ رہن لیتے اور نہ ہی قیمت و ثمن کا مطالبہ کرتے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ معاملہ یہودی سے کیا تاکہ صحابہؓ پر تنگی نہ آئے۔

اور اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اہل ذمہ اور کفار کے ساتھ معاملات کرنا جائز ہے، بشرطیکہ

ان کے مال کا حرام ہونا متحقق اور ثابت نہ ہو۔
البتہ کفار کے ہاتھ اسلحہ اور سامان جنگ اسی طرح ہر وہ چیز بیچنا جس سے ان کے مذہب اور دین کو تقویت ملتی ہو جائز نہیں، اس کے علاوہ مصحف شریف اور عبد مومن کا بیچنا بھی کفار کے ہاتھ جائز نہیں (۱۲)۔



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظَّاهِرُ بِرُكْبٍ يَنْفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرَهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يَشْرَبُ يَنْفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرَهُونًا وَعَلَى الَّذِي بِرُكْبٍ وَيَشْرَبُ الْنَفَقَةَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۳)﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جانور اگر گروی ”رہن“ ہو تو اس پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے اس کے بدلے میں اس پر سواری کی جائے اور اگر دودھ والا جانور گروی ہو تو اس پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے اس کے بدلے میں اس کا دودھ پیا جائے اور جو شخص سواری کرے اور دودھ پیے وہی اس کے بمصارف کا ذمہ دار ہے۔“

انتفاع بالمرہون

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”مرہون“ چیز کو مہمل اور بے فائدہ نہیں چھوڑنا چاہیے، بلکہ اس پر خرچہ کر کے اس کے منافع سے استفادہ کرنا چاہیے (۱۵)۔
باقی یہ کہ فائدہ کون اٹھائے گا راہن ”مدیون“ یا مرتھن ”دائن“ تو اس میں اختلاف ہے:
جمہور کا مسلک یہ ہے کہ راہن کا نفع مطلقاً راہن کے لیے ہے اور اس کا خرچہ بھی اسی کے ذمہ ہے، اس لیے کہ اصل یعنی مرہون چیز اسی کی ہے تو اس کے فروع یعنی نفع اور فائدہ بھی اصل کے تابع ہونے کی وجہ سے اسی کے لیے ہوگا اور یہ مسلم ضابطہ ہے کہ ”الغرم بالغنم“۔

(۱۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۹۶/۶۔

(۱۳) الحدیث آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۳۳۱/۱ فی الرهن، باب الرهن مرکوب ومحلوب۔

(۱۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۹۶/۶۔

چنانچہ اگر کوئی غلام مرہون مر جائے تو بالاتفاق اس کا کفن راہن پر ہوگا نہ کہ مرتن پر، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے رہن میں مرتن کا صرف یہ حق ہے وہ دین اور قرض کے حصول تک وہ چیز اپنے پاس روکے رکھے، لیکن اس میں کسی قسم کے تصرف کا اس کو حق نہیں (۱۶)۔

اس بات کی تائید حضرت ابن المسیب کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے:

عن ابی ہریرۃ أنہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لَا یَغْلِقُ الرِّهْنُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِی رَهْنَدَ لَهُ غَنَمَهُ وَعَلِیْهِ غَرْمُهُ" (۱۷)۔

جبکہ امام احمد اور امام اسحق فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سواری یا دودھ والا جانور رہن رکھے تو مرتن اس سے سواری یا دودھ کا فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ البتہ سواری اور دودھ کے علاوہ کوئی اور استفادہ نہیں کر سکتا۔ اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے اور طریق استدلال یہ ہے کہ حدیث کے منطوق سے یہ ثابت ہوا کہ خرچ کرنے کی وجہ سے نفع اٹھا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتن کے لیے ہے، راہن کا نفع اٹھانا تو خرچ کرنے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کی وجہ سے ہوتا ہے کہ مرہون شی اس کی ملک ہے۔

اور حدیث کے مفہوم سے یہ ثابت ہوا کہ خرچ کرنے کی وجہ سے صرف دو قسم کا "سواری اور دودھ" کا فائدہ اٹھا سکتا ہے کسی اور قسم کا استفادہ نہیں کر سکتا، جبکہ یہ بات بھی مرتن کے لیے ہے، کیونکہ راہن تو رہن سے ملکیت کی بنا پر ہر قسم کا نفع اٹھا سکتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ مرتن، مرہون چیز سے سواری یا دودھ کا استفادہ اس جانور کا خرچہ اپنے ذمہ لے کر کر سکتا ہے تو مرتن جب یہ استفادہ کرے گا تو اس پر خرچہ کرنا بھی واجب ہو جائے گا۔

علامہ طیبی نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث آیت ربا سے منسوخ ہو گئی ہے، کیونکہ مرتن کا مرہون چیز سے انتفاع حاصل کرنا قرض اور دین کی وجہ سے ہے اور قرض سے نفع حاصل کرنا سود ہے "کل قرض جرنفعاً فهو ربا" (۱۸) اسی لیے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو قبل تحریم الربوا پر محمول کیا ہے کہ اس وقت سود حرام نہیں تھا اور قرض سے فائدہ حاصل کرنا مباح تھا (۱۹) اور مرتن کا رہن سے نفع حاصل کرنا اس لیے ربا ہے کہ مرتن "دین" قرض بھی پورا حاصل کرے گا اور یہ زائد نفع بھی حاصل کرے گا تو یہ نفع ایک اضافی چیز ہوگی، جس کی وجہ سے سود لازم آتا ہے کہ بلا عوض استفادہ کر رہا ہے، لہذا مرتن کا نفع حاصل کرنا قواعد شرعیہ اساسیہ کے رو سے حرام ہے۔

(۱۶) بحوالہ ۱۶۔

(۱۷) الحدیث أخرجه البيهقي في مسنده: ۳۹/۶ کتاب الرهن باب الرهن غیر مضمون۔

(۱۸) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے شرح الطیبی: ۹۶/۶۔

(۱۹) دیکھیے شرح معانی الآثار للطحاوی: ۲۴۸/۲ باب رکوب الرهن۔

دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ”بنفقتہ“ میں ”باء“ بدلیت کے لیے نہیں، بلکہ معیت کے لیے ہے اور مطلب یہ ہے کہ مرہون چیز پر سواری بھی ہوگی اور سواری سے ساتھ خرچہ بھی ہوگا، گویا کہ نہ تو راہن کو مرہون چیز کے استفادے سے منع کیا جائے گا اور نہ ہی راہن سے مرہون چیز کا خرچہ ساقط ہوگا، علامہ طیبی کے نزدیک یہی جواب اولیٰ ہے (۲۰)۔

حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ راہن کو یہ جانور ایسے انداز سے دینا چاہیے کہ دوسرا اس سے نفع حاصل کر سکے، گویا کہ راہن کی طرف سے وہ چیز مرہون کے پاس عاریت کے طور پر رکھی جائے جس سے استفادہ کرنا جائز ہے نہ کہ رہن کے طور پر جس سے انتفاع جائز نہیں (۲۱)۔

باب الاحتکار

الفصل الأول

﴿ عَنْ مَعْمَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ احْتَسَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَسَنَدُهُ كُنْ حَدِيثَ عُمَرَ كَانَتْ أَمْوَالُ بَنِي النَّضِيرِ فِي بَابِ الْفَيْءِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى (۲۲) ﴾

جو شخص گرانی کے انتظار میں ذخیرہ اندوزی کرے گا وہ خطاکار ہے۔

احتکار کے لغوی معنی ہیں ”احتباسُ الشيء انتظاراً للغلاء“ یعنی گراں فروشی کی نیت سے غلہ کی ذخیرہ اندوزی کرنا۔

اور شرعی اصطلاح میں ”اشترَاءُ طَعَامٍ وَنَحْوِهِ وَحَبْسُهُ إِلَى الْغَلَاءِ“
یعنی طعام یا ایسی چیز جو انسان یا حیوان کی غذائی ضرورت میں کام آتی ہو منکایہ بننے کی غرض سے خرید

(۲۰) دیکھئے شرح الطیبی: ۹۶/۶۔

(۲۱) دیکھئے الکوکب الدری: ۳۶۶/۱ باب الانتفاع بالمرہن۔

(۲۲) الحدیث اخرجه مسلم فی صحیحہ: ۲۱/۲ کتاب المساقاة، باب نہرہم الاحتکار فی الاقوات۔

کر دے رکھنا (۲۳)۔

مفسر ائمہ کے نزدیک احکام مطلقاً حرام نہیں، بلکہ صرف ”اقوات“ میں احکام مراد ہے، یعنی وہ چیزیں جو اس علاقے میں طعام اور غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہوں انہی کا احکام حرام ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

احکام حرام وہ ہے جس میں تین شرائط ہوں۔

① ایک شرط یہ کہ وہ مال اسی شرع سے خریدا گیا ہو، اگر باہر سے دوسرے شرع سے منگوا یا ہو یا خریدا نہیں بلکہ اپنی زمین کے پیداوار ہو تو اس کی ذخیرہ لمدوزی اور احکام حرام نہیں۔

② دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال ”اقوات“ طعام اور بنیادی غذا کے قبیل سے ہو اگر زائد چیز ہے جیسے شد یا زیتون کا تیل یا چوپایوں کا چارہ تو اس میں احکام حرام نہیں (اگرچہ ”بائتم“ چوپایوں کی خوراک کا احکام حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے)۔

③ تیسری شرط یہ ہے کہ اس احکام سے ضرر عام لازم آئے اور ضرر دو صورتوں میں لازم آتا ہے ایک تو یہ کہ چھوٹے شہروں میں ذخیرہ کرنے سے لوگوں کو پریشانی ہوتی ہے۔

دوسری یہ کہ تنگدستی کے وقت جب کوئی قائلہ آجائے اور خوشحال و مالدار لوگ تنگ دستی کی اس حالت میں غلے کو خرید کر قیمت برحسانے کے لیے لوگوں پر سختی کریں اور مال ذخیرہ کریں، لیکن اگر فراوانی کی حالت میں کچھ خریدا ہے اور پھر زیادہ قیمت ملنے کے انتظار میں ذخیرہ کرے تو حرام نہیں (۲۴)۔

البتہ امام یوسفؒ کے نزدیک احکام صرف طعام و اقوات کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر وہ چیز جس سے عوام پر تنگی آتی ہو اس کا ذخیرہ کرنا جائز نہیں (۲۵)۔



(۲۳) دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار: ۵/۲۸۲ کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی البیع۔

(۲۴) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۴/۱۵۳ فصل ۱۱۲ الاحکام المحرم۔

(۲۵) دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار: ۵/۲۸۲ کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی البیع۔

باب الإفلاس والإنظار

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

أَيْثَمًا رَجُلٌ أَفْلَسَ فَأَدْرَكَ رَجُلٌ مَالَهُ بَعِيْنَهُ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۶)۔

”جو شخص مفلس ہو جائے پھر کوئی شخص اپنا مال بعینہ اس مفلس کے پاس پائے تو یہ صاحب مال دوسرے کے مقابلے میں اس مال کا زیادہ حق دار ہے۔“

”افلاس“ باب افعال کا مصدر ہے اور فلس سے ماخوذ ہے، جس کے بمعنی مال اور پیسہ کے ہیں اور یہاں باب افعال کا ہمزہ سلب ماخذ کے لیے ہے یعنی ”أَفْلَسَ الرَّجُلُ إِفْلَاسًا“ کے معنی ہیں: ”صار فقيراً ولم يبقَ له مال“ اور ”إنظار“ کے معنی تاخیر اور مہلت دینے کے ہیں (۲۷)۔

افلاس کا مطلب اور حکم

اس مقام پر ”افلاس“ سے مراد یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کے بارے میں یہ فیصلہ کر دے کہ یہ مفلس ہے جو کچھ مال اس کے پاس ہوگا وہ تو قرض خواہوں کو ان کے حصوں کے برابر دیا جائے گا اور پھر افلاس کی وجہ سے چونکہ وقتی طور پر قرض کی مکمل ادائیگی سے یہ عاجز ہے اس لیے صاحب حق اسے مال کمانے کے لیے اتنی مہلت دے گا کہ جب اس کی حالت سدھر جائے تو وہ اس کا پورا حق ادا کرے اور یہی معنی ہیں ”إنظار“ کے، گویا کہ ”افلاس“ کے بعد مال کے حصول تک ”إنظار“ ہوگا اور مہلت دی جائے گی۔

جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ”وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“ (۲۸)۔

اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی کو مفلس قرار دیا گیا اور قرض خواہوں میں سے کسی نے اپنی کوئی چیز

(۲۶) الحدیث متفق علیہ آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۲۳ کتاب الاستقراض، باب اذا وجد مالہ عند مفلس، و مسلم فی المساقاة والمزارعة: ۱۶/۲ باب من ادرك ما باعه عند المشتري وقد افلس، و ابو داود فی سننہ: ۲/۲۸۶ باب فی الرجل یفلس فیجد الرجل متاعه عنده، رقم الحدیث ۳۵۱۹ واللفظ لابی داود۔

(۲۷) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۰۵/۶ والمرقاۃ: ۹۵/۶۔

(۲۸) سورة البقرة: ۲۸۰۔

بعینہ اس کے پاس پائی تو کیا اس چیز میں اس قرض خواہ کے ساتھ دیگر قرض خواہ بھی شریک ہو گئے یا یہ اپنی ملکیتی چیز کا دوسروں کی نسبت زیادہ مقدار ہوگا؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ قرض خواہ جس کو اپنی چیز بعینہ مدیون کے پاس مل گئی خواہ یہ چیز مدیون کے پاس غصب کے طریقے سے آئی ہو یا عاریتہ ملی ہو یا قرض خواہ نے اس کے پاس ودعت رکھی ہو اور یا مفلس اور مدیون نے اس سے خریدی ہو، لیکن قیمت اور ثمن ادا نہ کی ہو ان تمام صورتوں میں صاحب مال قرض خواہ دیگر تمام غرماء اور قرض خواہوں کی نسبت اس چیز کا زیادہ مقدار ہے اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے، جس میں تصریح ہے: "فَأَنْتَرَكَ رَجُلٌ مَالَهُ بَعْبَةٌ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ" کہ صاحب مال قرض خواہ دیگر قرض خواہوں سے زیادہ مقدار ہے، کیونکہ بائع کو ثمن نہ ملنے کی وجہ سے اس بات کا حق ہے کہ بیع نسخ کر دے اور اپنا سامان واپس لے لے (۲۹)۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک غصب، عاریت و ودعت کی صورت میں وہ مال اس مقروض کے پاس بطور امانت ہوتا ہے، مقروض اس کا مالک نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں اگر مقروض کو مفلس قرار دیا گیا تو منصوب منہ معیر اور موبع نسبت دیگر غرماء کے اس مال کے زیادہ مقدار ہو گئے، اسی طرح اگر مقروض نے وہ چیز ادھار خریدی ہو اور اس پر قبضہ نہ کیا ہو بلکہ بائع کے پاس ہو تو اس صورت میں بھی وہ بیع بائع ہی کی ہوگی اور وہ دوسرے قرض خواہوں سے زیادہ مقدار ہوگا۔

لیکن اگر کوئی چیز ادھار کے طور پر خریدے اور بیع کو اپنے قبضہ میں لے لے اور ثمن ادا کرنے سے پہلے مفلس قرار دیا جائے، اب اگر بائع کو وہ بیع بعینہ مل جائے تو وہ اس کا اکیلا مقدار نہیں ہوگا، بلکہ دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہوگا اور مال مذکور میں تمام قرض خواہ برابر کے حصہ دار ہوں گے (۲۹)۔

حنفیہ کا استدلال اس سے ہے کہ بیع کی وجہ سے "بیع" بائع کی ملک سے نکل چکی ہے، البتہ بائع کو یہ حق حاصل تھا کہ ثمن کے حصول تک "بیع" اپنے پاس روک لے، لیکن جب اس نے بیع تسلیم کر کے مشتری کے حوالے کر دی تو اس کا حق بیع سے بالکل ساقط ہو گیا، البتہ مشتری کے ذمہ "بیع" کا ثمن دین کی صورت میں باقی ہے، لہذا بائع عام "غرماء" قرض خواہوں کی طرح مستحق دین ہوگا اور "بیع" کے مکمل طور پر بائع سے جدا ہو جانے کی وجہ سے وہ اکیلا اس کا مقدار نہیں ہوگا، بلکہ سب کے ساتھ برابر شریک ہوگا۔

حنفیہ کی تائید حضرت علیؑ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے آثار سے ہوتی ہے: ”قال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہو فیہا اسوۃ للغرماء اذا وجدہا بعینہ“۔

عن عمر بن عبدالعزیزؒ، ”انہ قال: اذا افلس المشتري فهو البائع والغرماء فيه سواء“ کہ مشتری کے افلاس کے بعد بائع اور دیگر غرماء سب طلب قرض میں برابر ہوں گے (۳۰)۔
 واضح رہے کہ اس مسئلہ میں دیگر احادیث و آثار بھی ہیں، لیکن وہ صرف تائید کے درجہ میں ہیں اور اصل استدلال اصول مسلمہ سے ہے اور وہ یہی کہ عقد بیع کے تام ہونے کے بعد بیع فوراً مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اور قبضہ کے بعد اس کے ضمان میں آ جاتی ہے، جیسا کہ مشہور روایت ”الخارج بالضمان“ گزر چکی ہے لہذا بیع مشتری کے عام املاک کی طرح ہوگی، جیسے ان میں کسی کو ترجیح نہیں سب قرض خواہ برابر کے شریک ہیں ایسے ہی ”بیع“ میں بھی بائع کو ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب برابر کے شریک ہوں گے (۳۱)۔

حدیث مذکور کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث غصب، ودیعت، عاریت وغیرہ ان صورتوں پر محمول ہے جہاں مال صاحب مال کی ملک سے نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ جب مال صاحب مال کی ملک سے نکلا نہیں تو وہی اس کا حقدار بھی ہے۔

چنانچہ اس پر قرآنہ بھی ہے، کیونکہ حدیث مذکور میں ”فادرک رجل مالہ بعینہ“ کی تصریح ہے جس کا مدلول حقیقی، مضبوط، مسروق اور وہ مال ہے جو ودیعت، عاریت میں دیا گیا ہو اس لیے کہ وہ آدمی کی ملک سے نہیں نکلتے بخلاف ”بیع“ کے کہ وہ مشتری کے قبض کرنے کے بعد بائع کی ملک سے نکل جاتی ہے، لہذا وہ بعینہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ تبدیل ”ملک“ سے تبدیل ”عین“ ہو جاتا ہے، لہذا یہ ”بیع“ جو مشتری کی ملک میں آگئی ہے بعینہ وہ نہیں رہی جو بائع کی ملک میں تھی ”لان الشی یتغیر بتغیر الملک“۔ (۳۲)

باقی رہی یہ بات کہ مسلم کی روایت میں ”بیع“ کا ذکر صراحۃً آیا ہے جس میں ارشاد ہے: ”انہ لصاحبہ الذی باعہ“ کہ وہ چیز بائع کا حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ محفوظ حدیث وہی ہے جس میں ”بیع“ کا ذکر نہیں آیا جو کہ متعدد طرق سے مروی ہے اور جس طریق میں ”بیع“ کا ذکر آیا ہے وہ محدثین حضرات کے نزدیک مستحکم فیہ ہے، چنانچہ امام کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طریق میں بیع کا ذکر آیا

(۳۰) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۲/۲۳۰ کتاب الاستفراض، باب اذا وجد مالہ عند مفلس۔

(۳۱) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۱/۴۹۶ من ادرک ملباعہ عند المشتري المفلس۔

(۳۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۲/۲۳۰ کتاب الاستفراض، باب اذا وجد مالہ عند مفلس و کذا تکملۃ فتح الملہم: ۱/۴۹۶ باب من ادرک ملباعہ عند

ہے اس کا راوی ابن ابی عمر اور ہشام مخزومی ہیں ابن ابی عمر کا نام محمد بن یحییٰ عدنی ہے اور وہ وضع روایات سے مستم ہے اور ہشام مخزومی کی روایات بھی اضطراب سے خالی نہیں، لہذا یہ روایت حنفیہ کے خلاف حجت نہیں (۲۳)

باب الشریکۃ والوکالۃ

الفصل الثانی

﴿ع﴾ اَبِیْ ہُرَیْرَةَ رَفَعَهُ قَالَ اِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ اَنَا ثَالِثُ الشَّرِیْکَیْنِ مَا لَمْ یَخْنُ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَاِذَا خَانَ خَرَجْتُ مِنْ بَیْنِهِمَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَزَادَ رَزِیْنٌ وَجَاءَ الشَّیْطَانُ (۲۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں میں دو شریکوں کے ساتھ تیسرا ہوتا ہوں جب تک کہ ان میں سے ایک اپنے ساتھی دوسرے شریک کے ساتھ خیانت نہ کرے، پس جب ایک ان میں سے خیانت کرتا ہے تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں اور شیطان (ان کے درمیان) آجاتا ہے : شرکت کی کئی اقسام ہیں۔

① ایک یہ کہ عین اور منفعت یعنی اصل اور نفع دونوں میں شریک ہوں، مثلاً ایک جماعت بذریعہ خرید یا ہبہ یا میراث یا وصیت کسی ایک چیز کی مالک ہو جائے یا ایک ہی جنس کا الگ مال ایک دوسرے میں اس طرح ملایا جائے کہ آپس میں امتیاز نہ ہو سکے تو ان صورتوں میں عین اور منفعت دونوں میں شرکت ہے۔

② دوسرے یہ کہ صرف ”عین“ میں شرکت ہو ”منفعت“ میں شرکت نہ ہو، مثلاً کوئی شخص دوسرے کے لیے گھر کے منافع کی وصیت کرے اور ”عین دار“ ورثہ کے لیے ہو، چنانچہ اس صورت میں ورثہ صرف ”عین“ میں شریک ہوں گے اور منافع ”موصیٰ لہ“ کے لیے ہوں گے، یہی ”شرکتۃ فی الاعیان“ ہے۔

(۲۳) دیکھیے النکت الطریفة فی التحدیث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ ص ۲۴۰-۲۴۱ من وجد متاعہ عند مفلس رقم ۱۲۰۔

(۲۴) الحدیث اخر جہ ابو داؤد فی سننہ: ۳/۲۵۶ کتاب البیوع، باب فی الشریکۃ رقم ۳۳۸۳۔

۱۰. تیسرے یہ کہ بدنی حقوق میں شرکت ہو جیسا کہ ایک جماعت حد قذف یا قصاص کی وارث ہو جائے تو یہ لوگ صرف بدنی حقوق میں شریک ہوں گے اور اس کو ”شرکۃ فی حقوق الابدان“ کہتے ہیں۔

۱۱. چوتھے یہ کہ مالی حقوق میں شرکت ہو جیسا کہ ”شفعة“ ہے جو ایک جماعت کے لیے ثابت ہو سکتا ہے اور یہ ایک مالی حق ہے جس کو ”شرکۃ فی حقوق الاموال“ کہتے ہیں۔

اختلاط کی صورت میں جبکہ ایک کا مال دوسرے کے مال کے ساتھ ملا دیں تو ہر ایک تصرف میں دوسری کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور اس کا تصرف جائز ہوتا ہے اور جو نفع اس سے حاصل ہوتا ہے وہ دونوں میں شریک ہوگا اور ہر ایک کو اپنے مال کے بقدر حصہ ملے گا اور اس شرکت کا نام ”شرکت عنان“ ہے (۲۵)۔

أَنَا ثَلَاثُ الشَّرِيكِينَ

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ شرکت کے معنی ہیں آپس میں اپنے اموال کو اس طرح مخلوط کر دینا کہ وہ اموال ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکیں اور اللہ تعالیٰ کا شریک ہونا علی سبیل الاستعارة ہے۔
کیونکہ برکت و فضل اور نفع اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، گویا کہ اللہ تعالیٰ نے فضل و برکت کو مال مخلوط کی طرح قرار دیا، جس کی وجہ سے اپنے آپ کو عدم خیانت کی صورت میں ”ثالث الشریکین“ فرمایا۔

اسی طرح خیانت اور زوال برکت کو مال مخلوط قرار دیکر خیانت کی صورت میں شیطان کو ”ثالث الشریکین“ فرمایا۔

واضح رہے کہ حدیث مذکور میں استحباب شرکت کی طرف اشارہ ہے کہ شرکت کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے برکت آتی ہے اور اللہ تعالیٰ ہر اس بندہ کی نصرت فرماتے ہیں جو اپنے بھائی کی نصرت میں ہوتا ہے اور یہ نصرت شرکت میں مستحق ہوتی ہے نہ کہ افراد میں (۳۶)۔



(۲۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۱/۶۔

(۳۶) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۳/۶۔

باب الغصب والغاربية

الفصل الأول

﴿ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَخَذَ شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ ظُلْماً فَإِنَّهُ يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ مُتَّفِقٍ عَلَيْهِ (۱) ﴾

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص ایک بالشت زمین ظلم کر کے لے گا تو قیامت میں اس کو سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا۔

”غصب“ لغت میں دوسرے کی چیز کو زبردستی چھین لینا۔ اور اصطلاح شریعت میں مال مقوم محترم کو مالک کی اجازت کے بغیر زبردستی علانیہ چھیننا (۲)۔

جس کی حرمت کتاب و سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔

چنانچہ ارشاد ربانی ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ“ (۳)

”اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے مت کھاؤ۔“

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے تاریخی خطبہ میں ارشاد فرمایا: ”إِنَّ دِمَائَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا“ (۴) بیشک تمہارا خون اور تمہارے اموال اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہارا یہ دن تمہارے اس مہینے میں اور تمہارے اس شہر میں حرام ہے۔

اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ دوسرے کا مال بغیر حق کے چھیننا قطعاً جائز نہیں (۵)۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی بدء الخلق: ۱/۵۴۲ باب ما جاء فی سبع ارضین۔ ومسلم فی المساقاة: ۲/۱۲۳۱ باب تحريم الظلم

وغصب الارض وغيرها، رقم: ۱۶۱۰۔ ۱۳۰۔

(۲) الهدایة: ۳/۳۷۲ کتاب الغصب۔

(۳) سورة النساء: ۲۹۔

(۴) الحدیث اخرجه ابوداود فی سننه: ۲/۱۸۳ باب صفة حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵) اعلاء السنن: ۱۶/۳۲۳ کتاب الغصب۔

جبکہ ”عاریت“ کے معنی ہیں ”إِبَاحَةُ الْإِنْتِفَاعِ مِنْ أَعْيَانِ الْمَالِ“ (۶) مال سے انتفاع کو مباح قرار دینا۔
 ”عاریت“ کا جواز بھی اولہ اربعہ سے معلوم ہوتا ہے (۷)۔

چنانچہ فرمان الہی ہے: ”وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ“ ماعون کے اصل لفظی معنی شی قلیل و حقیر کے ہیں اس لیے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عادتاً ایک دوسرے کو عاریتہ دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین انسانیت کا عام تقاضا سمجھا جاتا ہے، جیسے کلباڑی، پھانسی، یا کھانے پکانے کے برتن، جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں سے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو اس میں دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنجوس، کمینہ سمجھا جاتا ہے (۸) ایک تفسیر کے مطابق یہاں ”ماعون“ سے مراد بھی یہی چیزیں ہیں۔

جیسا کہ ابن مسعودؓ سے اس کی تفسیر ”العواری“ عاریت کی چیزیں ”القدر والمیزان والدلو“ کے ساتھ منقول ہے (۹)۔

نیز خطبۃ الوداع کی حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”العارية مؤداة والزعيم غارم“ (۱۰)
 عاریت کا ادا کرنا ضروری ہے اور ضامن ذمہ دار ہے۔

اسی طرح مغنی میں علامہ ابن قدامہؒ نے جواز عاریت پر اجماع نقل کیا ہے اور یہی قرین قیاس بھی ہے، کیونکہ جس طرح اعیان کا ہبہ جائز ہے اسی طرح منافع کا ہبہ بھی جائز ہونا چاہیے، اسی وجہ سے وصیت منافع اور اعیان دونوں کی ہو سکتی ہے (۱۱)۔

حدیث کا مطلب

اس ارشاد گرامی میں یہ بتایا گیا ہے کہ شریعت مطہرہ میں کسی کے مال کو زبردستی چھین لینے پر غاصب کو انتہائی سخت سزا اور عقوبت کا مستحق گردانا جاتا ہے، کیونکہ اسلام نے انسانی حقوق کے تحفظ کا اعلیٰ درجے میں اہتمام کیا ہے۔

اور یہ فرمان نبوی اس مقام کو بتانے کے لیے ایک نمونہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و ستم سے

(۶) دیکھیے اعلاء السنن: ۳۱/۱۶، کتاب العاریۃ۔

(۷) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ۱۲۸/۵، کتاب العاریۃ: العاریۃ معناها وحکمها۔

(۸) دیکھیے معارف القرآن للمفتی الاعظم محمد شفیع: ۸۲۶/۸۔

(۹) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۵۴۳/۴، تفسیر سورة الماعون۔

(۱۰) الحدیث اخر جہ الترمذی فی جامعہ: ۴/۲۳۳، کتاب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث، رقم الحدیث ۲۱۲۰ و ابوداؤد فی سننہ: ۲۹۶/۳، کتاب

البیوع، باب فی تضمین العاریۃ، رقم الحدیث ۳۵۶۵۔

(۱۱) دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ۱۲۸/۵، کتاب العاریۃ مسألة ۳۹۱۱۔

زمین کا ایک بالشت حصہ بھی لیا جائے تو اس زیادتی کی یہ سزا دی جائے گی کہ قیامت کے دن صرف غصب کردہ زمین نہیں بلکہ ساتوں زمینوں میں سے اتنی ہی زمین لے کر اس کے گھگھے میں بطور طوق ڈال دی جائے گی۔ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”طوق“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو زمین میں دھسا دے گا، چنانچہ زمین کا وہ حصہ جو اس نے غصب کیا ہوگا اس کے گھگھے کو طوق کی طرح جکڑ لے گا۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ”طوق تکلیف“ ہے نہ کہ ”طوق تقلید“ گویا اس فاسد شخص کو اس زمین کے اٹھانے پر مجبور کیا جائے گا۔

چنانچہ حضرت سالم بنی روایت میں تصریح ہے (۱۲) ”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَخَذَ مِنَ الْأَرْضِ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ خُسِفَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِلَىٰ مِصْبَاحٍ أَرْضِيْن“ کہ اگر کسی نے دوسرے کی زمین پر بغیر حق کے قبضہ کیا تو قیامت کے دن سات زمینوں تک اس کو دھسا جائے گا اور ان کا لاجبہ اس کے اوپر لا دیا جائے گا۔

حدیث میں زمینوں کی تعداد پر تصریح ہے

آسمانوں کی تعداد اور ان کے سات ہونے پر جس کثرت اور صراحت کے ساتھ نصوص ملتی ہیں زمینوں کے سات ہونے پر اگرچہ اس قدر نصوص نہیں ہیں، لیکن بعض آیات قرآنیہ کے ظاہر اور کئی معتبر اور صحیح احادیث سے آسمانوں کی طرح زمینوں کا سات ہونا بھی معلوم ہوتا ہے اور عقلاً بھی یہ محال نہیں، بلکہ ممکن ہے۔

چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: ”اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ“ (۱۳)۔ آیت مذکورہ میں مفسرین کے متعدد اقوال ہیں، بعض نے ”مماثلۃ فی الشکل والہیئۃ“ مراد لی ہے اور بعض نے ”مماثلۃ فی الخلق“ مراد لی ہے اور بعض نے بجائے سات زمینوں کے ”اقالیم سبعة“ مراد لیے ہیں، لیکن یہ سب اقوال اس پر مبنی ہیں کہ زمین کا سات ہونا عقلاً مستبعد اور محال ہے جبکہ اس میں عقلاً کوئی بعد اور استحالہ نہیں۔

لہذا مماثلت سے مراد ”مماثلۃ فی العدد“ ہے اور آسمانوں کی طرح زمینیں بھی سات ہیں، چنانچہ آیت مذکورہ کے تحت علامہ قرطبیؒ اور علامہ آلوسیؒ نے زمین کے سات طبقے ہونے کو جمہور کا مسلک اور اس

(۱۲) دیکھئے شرح الطیبی: ۱۲۶/۶-۱۲۶۔

(۱۳) سورۃ الطلاق: آیت ۱۲۔

الاقوال کہا ہے (۱۴)۔

اسی طرح حدیث مذکور سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ زمینیں بھی آسمانوں کی طرح متعدد ہیں چنانچہ علامہ نوویؒ نے اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے:

”قال العلماء: هذا تصريح بأن الأرض سبع طباق“ وهو موافق لقوله تعالى: ”وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ“ (۱۵)
 علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ سات اقالیم کا مراد لینا اس لیے صحیح نہیں کہ ایک بالشت غصب کرنے کی وجہ سے سات اقالیم کی ایک بالشت زمین کو اس کے گلے میں طوق کے طور پر نہیں ڈالا جائے گا، بلکہ ایک بالشت زمین کے غصب کرنے سے اس کی مجازات میں جو سات طبقات ہیں وہی ساتوں اس کے گلے میں بطور طوق کے ڈالے جائیں گے۔

کیونکہ جو آدمی کسی زمین کا مالک ہوتا ہے اس زمین کے نیچے آخر تک یعنی تمام طبقات کا وہ مالک ہوتا ہے، لہذا ایک بالشت کا غصب کرنا درحقیقت ساتوں طبقات کا بالمقابل حصہ غصب کرنا ہے جس کی وجہ سے بطور عذاب ساتوں طبقات سے اس کے گلے میں طوق ڈالے جائیں گے، بخلاف سات اقالیم کے کیونکہ ان سب کا یہ آدمی مالک نہیں ہوتا، لہذا ان کا اعتبار بھی نہیں ہوگا (۱۶) اور اس بات کی تائید ”فصل ثالث“ کی پہلی اور تیسری حدیث سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ پہلی حدیث میں ارشاد ہے: ”خُسِفَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ“ اور تیسری حدیث میں ارشاد ہے: ”حَتَّى يَبْلُغَ آخِرُ سَبْعِ أَرْضِينَ“۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْهُ ﴾ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُوَدِّيَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَهَ (۱۷)۔

ہاتھ پر وہ چیز واجب ہوتی ہے جو اس نے لی ہے یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کرے۔

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے: روح المعانی: ۱۴۲/۲۸۔ واحکام القرآن للقرطبی: ۱۴۵/۱۸ وکذا: ۲۵۸/۱۔

(۱۵) دیکھیے شرح النووی: ۳۲/۲ باب تحریم الظلم وغصب الارض وغیرہا۔

(۱۶) دیکھیے شرح صحیح مسلم للنووی: ۳۳/۲ باب تحریم الظلم وغصب الارض وغیرہا۔

(۱۷) الحدیث اخرجه ابوداود فی سننه: ۲۹۶/۳ کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریۃ، رقم ۳۵۶۱، والترمذی فی البیوع: ۵۶۶/۳، باب فی ان العاریۃ مؤداة، رقم الحدیث ۱۲۶۶۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی سے کوئی چیز چھین لے، لینے والے پر اس کا واپس کرنا لازم ہے، خواہ اس نے وہ چیز غصب کے طریقے سے لی ہو یا چوری کے ذریعہ، اسی طرح اگر عاریت کے طور پر لے یا امانت کے طور پر رکھی جائے تو بھی لینے والے کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی جب تک وہ مستعار اور امانت کی چیز واپس نہ کرے، اگرچہ غصب اور سرکہ کی صورت میں مطالبہ نہ بھی ہو تب بھی واپس کرنا واجب ہے (۱۸)۔

رد کی صورت میں اگر مال مضموب بعینہ باقی ہے تو بعینہ اس کو رد کرنا ضروری ہے، کیونکہ مضموب نہ ”صاحب مال“ کا حق عین مضموب سے متعلق ہے، لہذا اس کا بعینہ رد کرنا ضروری ہے۔ اور اگر غاصب کے ہاتھ میں مال مضموب ہلاک ہو گیا ہے تو اس کا مثل اور بدل دینا ضروری ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

”فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ“ (۱۹)

”سو جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر زیادتی کرو، جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔“ اور ظاہر ہے کہ جب عین مال کا رد کرنا ہلاک ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں تو اس کے قائم مقام کو واپس کیا جائے گا، لہذا اگر مضموب ذوات الامثال کے قبیل سے ہے تو مثل واپس کیا جائے گا اور اگر ذوات القیم کے قبیل سے ہے تو قیمت کو واپس کرے گا (۲۰)۔

باب الشفعة

الفصل الأول

﴿عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَضَىٰ النَّبِيُّ ﷺ بِالْشَفْعَةِ فِي كُلِّ مَالٍ يُقَسَّمُ فَإِذَا وَقَعَتْ

(۱۸) دیکھیے المرقاة: ۱۲۰/۶۔

(۱۹) سورة البقرة: ۱۹۳۔

(۲۰) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۲۳/۱۶۔ ۳۲۵ کتاب الغصب، باب رد عین المعضوب۔

الْعُدُودُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس چیز میں جس کو تقسیم نہ کیا گیا ہو شفعہ کا فیصلہ فرمایا، پس جب حدود مقرر ہو جائیں اور راستے جدا جدا کر دیے جائیں تو پھر شفعہ نہیں۔

شفعہ مفعول کے معنی میں ہے یعنی "المَلِكُ المَشْفُوعُ بِمَلِكِكَ"

در اصل یہ مانوڑ ہے "شفع" سے جو کہ "وتر" کی مذہبے اور "شفع" کے معنی ہیں ملانا، گویا کہ "شفع" کا مادہ شینین کی مقارنت پر دال ہے، چنانچہ یہاں بھی شفیع "ارض مشفوعہ" کو اپنی ملک سے ملا

لیتا ہے اور اصطلاح فقہ میں "عبارة عن تملك مخصوص" یعنی مخصوص طور پر مالک ہونے کو شفعہ کہتے ہیں۔ چنانچہ امام شعبی نے شفعہ کے لغوی اور شرعی دونوں معنوں کو جمع کیا ہے فرماتے ہیں:

"من بيعت شفعتة وهو حاضر فلم يطلب ذلك فلا شفعة له" (۲۲)

اس عبارت میں پہلے شفعہ سے معنی لغوی ارض مشفوعہ اور دوسرے شفعہ سے معنی اصطلاحی شفعہ مراد

ہے۔

نفس مشروعیت شفعہ میں اختلاف نہیں بلکہ مشروعیت پر اتفاق ہے، چنانچہ ارشاد الہی ہے:

"وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجَنْبِ" (۲۳)

اس آیت میں پڑوسی کے حقوق بیان کیے ہیں اور شفعہ بھی جوار کے منجملہ حقوق میں سے ہیں۔

البتہ شفعہ کی تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے۔

اس بات پر جمہور کا اتفاق ہے کہ شفعہ صرف غیر متول چیزوں میں ہو سکتا ہے متول چیزوں میں نہیں ہو سکتا، جبکہ ابن حزم طاہری اور ان کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہو سکتا ہے خواہ متول ہو یا غیر متول، یہ حضرات حدیث مذکور کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، چونکہ "فی کل مال یقسم" میں عموم ہے، یعنی جس چیز کی تقسیم نہ ہوئی ہو خواہ متول ہو یا غیر متول اس میں شفعہ جائز ہے۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں: "الشفعة فی کلِّ

(۲۱) الحدیث: ترجمہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۳۰۰ قیل الاجارات باب الشفعة فی مال یقسم۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۱۳۹/۶ و معجم مقاییس اللغة: ۲/۲۰۱ باب الشین والفاء۔

(۲۳) سورة النساء: ۳۶۔

شیء“ کہ یہاں بھی عموم ہے (۲۴)۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ تو جمہور ہی کا مسئلہ ہے، کیونکہ یہ حدیث زمینوں اور مکانات کے حکم کو بیان کرنے کے لیے ہے، جیسا کہ خود حدیث کا آخری حصہ اسی پر دال ہے
”فَاِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصَرَفَتِ الطَّرِيقُ فَلَا شَفْعَةَ“ کہ جب حدود مقرر ہو جائیں اور ہر ایک حصہ کا راستہ الگ الگ کر دیا جائے تو پھر شفیع باقی نہیں رہتا۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”کل شیء“ میں کل حقیقی مراد نہیں بلکہ اضافی مراد ہے چنانچہ ملا علی قاری فرماتے ہیں (۲۵)۔

”کل شیء ای من غیر المنقولات أو فی کل شیء یحتمل الشفعة والمعنی فی کل عقار مشترک“ گویا کہ یہاں بھی حدیث میں مقول نہیں بلکہ غیر مقول ہی مراد ہے اور وہ وہی چیز ہے جس میں شفیع ہو سکتا ہو۔ پھر یہ کہ شفیع کی اکثر روایات میں ”ربع، گھر، گھر کے ارد گرد، عقار، دار، اور حائط“ کا ذکر ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شفیع مقول میں نہیں ہوتا غیر مقول میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے: ”لَا شَفْعَةَ إِلَّا فِي رُبْعٍ أَوْ حَائِطٍ“ (۲۶) اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”لَا شَفْعَةَ إِلَّا فِي دَارٍ أَوْ عَقَارٍ“ (۲۷) وغیرہ۔

اقسام الشفعة والاختلاف فیہا

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک حق شفیع صرف ”شریک فی نفس المبیع“ کے لیے ہے یعنی اس شخص کو حق شفیع ملتا ہے جو بائع کے ساتھ فروخت ہونے والے مکان یا زمین کی ملکیت میں شریک ہو۔ اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے کہ شفیع کا حق اس وقت شفیع کو ملتا ہے جبکہ وہ بائع کے ساتھ شریک ہو اور جب تقسیم ہو جائے اور شرکت نہ رہے تو اس صورت میں حق شفیع نہیں رہتا۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، ابن شبرمہ، ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک شفیع کا حق تین قسم کے لوگوں کو ملتا ہے:

① ”شریک فی نفس المبیع“ یعنی فروخت ہونے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں، لہذا

(۲۴) تفصیل کے لیے دیکھیے: المحلی: ۸۶ تا ۲۸/۹۔

(۲۵) المرقاة: ۱۲۸/۶۔

(۲۶) اعلیٰ السنن ۱/۱۶ کتاب الشفعة، باب لا شفعة الا فی دار او عقار۔

(۲۷) تلخیص الحبیر: ۵۵/۳، کتاب الشفعة، رقم الحدیث ۱۲۷۳۔

فروخت کرنے کی صورت میں ہر ایک کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔

⑤ ”شَرِیکُ فِی حَقِّ الْمَبِیْعِ“ اصل زمین اور مکان میں تو شرکت نہیں البتہ راستہ اور پانی اور دیگر حقوق میں شریک ہوں۔

⑥ ”الْجَارُ الْمُلَاصِقُ“ یعنی وہ پرٹوسی جس کی زمین یا مکان فروخت ہونے والی زمین یا مکان سے متصل ہو۔

حقیہ کے نزدیک ان کے نمبر کی ترتیب کے مطابق ان کا حق مقرر ہے کہ پہلا سب پر مقدم ہوگا پھر دوسرے کا نمبر ہوگا اور سب سے آخر میں تیسرے کا حق ہوگا۔

حقیہ کا استدلال ”خَلِیْطُ فِی حَقِّ الْمَبِیْعِ“ (یعنی جو عین مبیع میں شریک نہیں بلکہ حقوق میں شریک ہے) کے لیے اثبات شفعہ پر خود اسی حدیث سے ہے کیونکہ حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ شرکت کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے، اگر عین مبیع میں شرکت ہو پھر تو ظاہر ہے اور اگر حقوق مبیع راستہ پانی وغیرہ حقوق میں شرکت ہو تب بھی شفعہ کا استحقاق ہوگا، چنانچہ حدیث میں تصریح ہے:

”وَصَرَفَتِ الطَّرِيقَ“ کیونکہ اگر حق مبیع میں شرکت شفعہ کے استحقاق کا سبب نہ ہوتا تو پھر ”صرفت الطرق“ کہنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی۔

لہذا شرکت فی المبیع کی صورت میں شفعہ عبارت النص سے ثابت ہوگا اور ”شَرِکُ فِی الشَّرْبِ وَالْمَسِيلِ“ کی صورت میں شفعہ دلالت النص سے ثابت ہوگا کیونکہ اگر ”شَرِکُ فِی حَقِّ الْمَبِیْعِ“ یعنی ”شَرِبَ الْمَسِيلَ“ کی شرکت موجب شفعہ نہ ہوتی تو پھر ”وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِفَتِ الطَّرِيقُ“ نہ فرمایا جاتا (۲۹)۔

جہاں تک جار کے حق شفعہ کا تعلق ہے تو وہ متعدد احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْجَارُ أَحَقُّ بِشَفْعَةِ جَارِهِ....“ (۳۰)

اسی طرح حضرت ابو رافعؓ کی روایت ہے: ”أَنْدَ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْجَارُ أَحَقُّ بِشَفْعِ أَى بِشَفْعَتِهِ“ (۳۱)

(۲۸) تفصیل کے لیے دیکھیے اوجز المسائل: ۳۶/۱۲، وكذا المغنی: ۱۶۸/۵، كتاب الشفعة، مسئلة نمبر ۲۰۱۲۔

(۲۹) دیکھیے تكملةفتح الملهم: ۶۶۶/۱ مسئلة الشفعة للجار۔

(۳۰) الحديث أخرجه الامام ابو داود في سننه: ۲۸۶/۳ في باب الشفعة، رقم الحديث ۳۵۱۸۔

(۳۱) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه: ۳۱۰/۱ باب عرض الشفعة على صاحبها قبيل البيع۔

نیز حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے : ”اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : جَارُ الدَّارِ اِحَقُّ بِدَارِ الْجَارِ اَوِ الْاَرْضِ“ (۳۲)

حفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ”فاذا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصَرَفَتِ الطَّرُقُ فَلَا شَفْعَةَ“ کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت فی نفس البیع کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوگا، لہذا یہ کسی اور سبب یا کسی اور وجہ سے شفعہ کے ثابت ہونے کے منافی نہیں، جیسا کہ علامہ ظفر احمد عثمانی نے فرمایا۔ علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ مشروعیت شفعہ کی علت دفع ضرر ہے اور ضرر جس طرح شرک سے لاحق ہو سکتا ہے اسی طرح آدمی کو جار اور پڑوسی سے بھی ضرر لاحق ہو سکتا ہے، لہذا حفیہ کی تاویل دوسرے ائمہ کی تاویل کے مقابلے میں زیادہ رائج ہے (۳۳)۔

باب الْمُسَاقَاةِ وَالْمَزَارَعَةِ

قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :
”اَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرَثُونَ اَلَا اَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهُ اَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ۝ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا“ (۳۴)
”بھلا دیکھو تو جو تم بولتے ہو کیا تم اس کو کرتے ہو کھیتی، یا ہم ہیں کھیتی کر دینے والے، اگر ہم چاہیں تو کر ڈالیں اس کو روندنا ہوا گھاس“۔

نیز ارشاد الہی ہے : ”وَفِي الْاَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ مِنْ اَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَفْضِلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْاَكْلِ اِنْ فِي ذَلِكَ لَايَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ“ (۳۵)
”اور زمین میں پاس پاس مختلف قطعے ہیں اور انگوروں کے باغ ہیں اور کھیتیاں ہیں اور کھجور ہیں جن میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ ایک تے سے اوپر جا کر دو تے ہو جاتے ہیں اور بعض میں دو تے نہیں ہوتے، سب کو ایک ہی طرح کا پانی دیا جاتا ہے اور ہم ایک کو دوسرے پر پھلوں میں فوقیت دیتے ہیں، ان امور میں سمجھداروں کے واسطے (توحید) کے دلائل ہیں۔“

(۳۲) الحدیث اخرجه الامام ابوداود في سننه: ۲۸۶/۳ باب الشفعة، رقم الحديث ۲۵۱۶۔

(۳۳) دیکھیے تفصیل کے لیے اعلاء السنن: ۱۳/۱۶-۱۲ باب الشفعة بالجوار۔

(۳۴) سورة الواقعة ۶۳ تا ۶۵۔

(۳۵) سورة الرعد ۲۔

مساقاة اور مزارعت دونوں باب معاملہ کے مصدر ہیں۔
اور دونوں کا مضموم ایک ہی ہے یعنی ”زمین بٹائی پر دینا“ البتہ مساقاة کا تعلق درختوں سے ہوتا ہے
چنانچہ علامہ طیبی فرماتے ہیں:

”الْمَسَاقَاةُ هِيَ أَنْ يُعَامِلَ إِنْسَانٌ عَلَى شَجَرَةٍ لِيَتَعَبَّدَهَا بِالسَّقْيِ وَالتَّرْبِيَةِ عَلَى أَنْ مَارَزَقَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الشَّجَرَةِ
يَكُونُ بَيْنَهُمَا بَجْرٌ مُعَيَّنٌ“۔

”یعنی مساقاة کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو درخت اور باغ سیراب کرنے اور دیکھ بھال
کرنے کے لیے دے دے اس شرط پر کہ جو بھل آئیں گے اس کا کوئی متعین حصہ ”مثلاً نصف یا ثلث
وغیرہ“ اس کو دیا جائے گا۔

اور مزارعت کا تعلق زمین سے ہے، چنانچہ علامہ طیبی رقمطراز ہیں: وَأَمَّا الْمَزَارَعَةُ وَهِيَ أَنْ يُسَلِّمَ
الْأَرْضَ إِلَى زَارِعٍ لِيَزْرَعَهُ بِبَذْرِ الْمَالِكِ عَلَى أَنْ يَكُونَ الرِّيعَ بَيْنَهُمَا مُسَاهَمَةً“۔
”یعنی مزارعت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو زمین اس شرط پر دے کہ وہ اس میں
کھیتی باڑی کرے اور بیج و تخم بھی مالک کا ہو اس شرط پر کہ جو پیداوار ہوگی وہ آپس میں تقسیم کریں گے (۳۶)۔
مزارعت کا دوسرا نام مخابرة بھی ہے البتہ مزارعت میں بیج مالک کی طرف سے ہوگا، جبکہ مخابرہ میں بیج
عامل کی طرف سے ہوگا۔

الفصل الأول

﴿ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

دَفَعَ إِلَى يَهُودِ خَيْبَرَ ثَمَلًا خَيْرًا وَأَرْضَهَا عَلَى أَنْ يَعْمَلُوهَا مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَلِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَطْرُ ثَمَرِهَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ ، وَفِي رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَعْطَى خَيْبَرَ الْيَهُودَ أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا وَلَهُمْ شَطْرُ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا (۳۷)

(۳۶) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۳۸/۶۔

(۳۷) الحدیث اخر جمہ مسلم فی المساناة: ۱۵/۲ قبل باب فضل الفرس والزرع۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر کے یہودیوں کو خیر کی کھجوریں اور زمین اس شرط پر دی کہ وہ اپنے اموال سے ان میں کام کریں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ان کا آدھا بھل ہوگا۔

مزارعت کی تفصیل

ائمہ ثلاثہ، جمہور فقہاء اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ مساقاۃ جائز ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ”مساقاۃ“ اور ”مزارعت“ دونوں فاسد اور ناجائز ہیں۔

”مزارعت“ کی تمام صورتوں میں اختلاف نہیں بلکہ ایک صورت میں اختلاف ہے اور کل تین صورتیں ہیں :

① زمین کسی کو کاشتکاری کے لیے ٹھیکہ کے طور پر دینا، یعنی ”کراء الأرض بالنقد“ یہ صورت بالاتفاق جائز اور معمول بہ ہے۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ زمین کسی کو کاشتکاری کے لیے دے اس شرط پر کہ پوری زمین کی پیداوار نہیں بلکہ ایک متعین حصہ کی پیداوار کاشتکار کو دی جائے گی یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے، اس لیے کہ پیداوار کی مقدار مجہول بھی ہے اور اس حصہ کی پیداوار کی ہلاکت کی صورت میں یہ معاملہ بلاعوض ہوگا۔

③ تیسری صورت یہ ہے کہ زمین کاشت کے لیے دے اور پوری زمین کی پیداوار میں سے ثلث یا ربع وغیرہ کاشتکار کے لیے مقرر کی جائے۔

اس میں اختلاف ہے کہ یہ جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”مزارعت“ مستقلاً تو جائز نہیں، البتہ ”تبعاً“ کہ درخت مساقاۃ کے طور پر کسی کے حوالہ کیے جائیں اور درختوں کے ساتھ زمین بطور مزارعت کے دی جائے تو یہ جائز ہوگا، جیسا کہ خیر میں ہوا کہ درخت بطور مساقاۃ کے دیئے اور زمین بطور مزارعت کے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک مزارعت نہ مستقلاً جائز ہے اور نہ تبعاً، الا یہ کہ وہ زمین مزارعت کے لیے دی جائے جو درختوں کے درمیان ہے تو وہ تابع ہو سکتی ہے۔

صاحبینؒ، امام احمدؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک مزارعت مستقلاً بھی جائز ہے اور تبعاً بھی جائز ہے (۳۸)

حدیث مذکور سے جمہور کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ مزارعت اور مساقاۃ دونوں مطلقاً جائز ہیں اور

یہ دعویٰ کرنا کہ خیر میں مساقاۃ اصل اور مزارعت تابع تھی ایک بعید اور بلا دلیل دعویٰ ہے، کیونکہ جس ضرورت کی وجہ سے ”مساقاۃ“ کو جائز قرار دیا گیا ہے وہی علت مزارعت میں بھی پائی جاتی ہے۔ پھر یہ کہ مزارعت اور مساقاۃ دونوں پر تمام بلاد اور امصار کے مسلمانوں کا ایک مستقر تعامل رہا ہے جس کی وجہ سے بھی ان کو جائز ہونا چاہیے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ یہود خیر کے معاملہ کو خراج مقاسمہ پر محمول کرتے ہیں، خراج دو قسم کا ہوتا ہے ایک خراج مؤظف اور ایک خراج مقاسمہ۔

”خراج مؤظف“ یہ ہے کہ اہل ذمہ پر مال کی کوئی خاص مقدار متعین کی جائے کہ سالانہ فی کس اتنی مقدار بطور خراج دینی ہوگی۔

اور ”خراج مقاسمہ“ یہ ہے کہ کوئی مقدار متعین نہ کی جائے بلکہ ان سے یہ کہہ دیا جائے کہ تمہاری زمینوں کے پیداوار سے تمہیں اتنا حصہ دینا ہوگا، اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ زمین انہی کی ملک ہو (۳۹)۔ یہود خیر کے معاملہ کو امام صاحبؒ اور امام زفرؒ نے ”خراج مقاسمہ“ پر اس لیے محمول کیا ہے کہ خیر امام صاحب کے نزدیک قرا اور عنوة فتح نہیں ہوا بلکہ صلحا فتح ہوا ہے، جس کی وجہ سے وہ زمینیں ان کی ملک میں تھیں، لہذا ان سے جو معاملہ ہوگا وہ خراج مقاسمہ ہی ہو سکتا ہے نہ کہ مزارعت، کیونکہ مزارعت میں زمین کسی اور کی ہوتی ہے، کاشت کرنے والے کی نہیں ہوتی اور یہاں زمین یہود کی تھی، جبکہ صاحبین کی رائے میں خیر قرا اور عنوة فتح ہوا تھا اس صورت میں فتح کے بعد مفتوحہ زمینیں کفار کے ہاتھ سے نکل کر مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی تھیں، لہذا ان کے ساتھ جو معاملہ ہوگا وہ مزارعت ہی کا ہوگا (۴۰)۔

چنانچہ روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ خیر کی اراضی مسلمانوں کی تھیں جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں ارشاد ہے:

”وَكَاثِبُ الْأَرْضِ حِينَ ظَهَرَ عَلَيْهَا اللَّهُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُسْلِمِينَ فَأَرَادَ إِخْرَاجَ الْيَهُودِ مِنْهَا فَسَأَلَتِ الْيَهُودُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَقْرِضَهُمْ بِهَا عَلَى أَنْ يَكْفُوا عَمَلَهَا وَلَهُمْ نِصْفُ الثَّمَرِ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَقْرِضُكُمْ بِهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا فَقَرُّوا بِهَا حَتَّى أَجْلَاهُمْ عَمْرُ إِلَى تَيْمَاءَ وَأَرْيَحَاءَ“ (۴۱)

”جب خیر فتح ہوا تو یہ زمین اللہ، اللہ کے رسول اور مسلمانوں کے لیے ہو گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنے کا ارادہ فرمایا، یہودیوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی

(۳۹) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۳۶۲۔

(۴۰) حوالہ بالا۔

(۴۱) الحدیث اخرجه مسلم فی کتاب المساقاۃ و المزارعة: ۱۵/۲ قبل باب فضل الغرس و الزرع۔

کہ انھیں وہاں پر برقرار رکھا جائے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کے کام کاج کے ذمہ دار ہوں گے اور انہیں نصف پیداوار ملے گی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تک ہم چاہیں اس شرط پر یہاں تمہیں لٹھرنے کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ یہ لوگ وہاں لٹھر گئے یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آکر ان کو تیاء اور ار۔ بجاء کی طرف جلاوطن کر دیا۔“

مسئلہ مذکورہ میں حنفیہ کے ہاں حضرات صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے جو کہ جمہور صحابہؓ اور تابعینؓ کا مسلک ہے اور عہد نبوی سے لیکر آج تک اس پر مستمر عمل ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے قیس بن مسلمؓ کی روایت نقل فرمائی ہے جس میں ارشاد ہے: ”ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرون على الثلث والرابع“۔ اس کے بعد امام بخاریؒ نے جمہور امت کا عمل ذکر کیا ہے: ”قال: وذكر ع علي وسعد بن مالك، وعبد الله بن مسعود، وعمر بن عبد العزيز، والقاسم وعروة، وآل أبي بكر، وآل عمر، وآل علي وابن سيرين رضي الله عنهم أجمعين“ (۲۲)

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جن میں مزارعت سے نہی وارد ہے۔ ان کا جواب ایک تو یہ ہے کہ نہی مطلق نہیں بلکہ ایک خاص صورت پر محمول ہے کہ مزارعت کے ساتھ شرط فاسد ہو اور وہ یہی کہ زمین کے ایک متعین حصہ کی پیداوار کے بدلے میں مزارعت کا معاملہ کیا جائے تمام پیداوار اور تمام زمین میں ربع یا ثلث یا نصف کے اندر اس کا حق نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب شرط فاسد کی موجودگی میں اس خاص حصہ کی ہلاکت کی صورت میں باقی پیداوار میں اس کا حق نہیں ہوگا تو یہ عمل بلاعوض ہوگا جو کہ ناجائز ہے، جیسا کہ مزارعت کی اقسام میں گزرا۔

اور اس بات پر دلیل فصل اول کی رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: وعن رافع بن خديج رضي الله عنه قال: كنا أكثر أهل المدينة حقلاً وكان أحدنا يكرى أرضه، فيقول: هذه القطعة لي، وهذه لك فربما أخرجت ذه، ولم تخرج ذه فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم“ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم اہل مدینہ میں سب سے زیادہ کاشت کرنے والے تھے اور ہم میں سے بعض لوگ اپنی زمین کو بٹائی پر کاشت کرنے کے لیے دیا کرتے تھے اور یہ کہہ دیتے تھے کہ زمین کا یہ قطعہ میرے لیے ہے ”یعنی اس قطعہ کی پیداوار کرایہ کے عوض میں میں لوں گا“ اور یہ قطعہ تمہارے لیے ہے تو بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ ایک قطعہ میں پیداوار ہوتی تھی اور دوسرے قطعہ میں کچھ نہیں ہوتا تھا، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ”کیونکہ اس صورت میں ایک شخص کو تو پیداوار مل جاتی

تھی دوسرا بالکل محروم ہو جاتا تھا“ دوسرے یہ کہ یہ نہی ارشادی اور تشریحی ہے، حرمت پر محمول نہیں، چنانچہ فصل اول ہی میں حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد ہے:

”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْهَ عَنْهُ، وَلَكِنْ قَالَ: ”أَنْ يَمْنَحَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْخُذَ عَلَيْهِ خَرَجًا مَعْلُومًا“

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”مزارعت“ سے منع نہیں فرمایا، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے کسی بھائی کو اپنی زمین کاشت کے لیے بطور تبرع دے دینا اس سے بہتر ہے کہ اس سے اس زمین کا کوئی معاوضہ لیا جائے۔

گویا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور مشورہ یہ ارشاد فرمایا کہ مروت کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی ضرورت سے زائد جو زمین ہے دوسرے کو بغیر معاوضہ کے وہ کاشت کرنے کے لیے دے دیا کرو۔

اس کے علاوہ بھی دیگر صحابہ کرامؓ سے یہ ثابت ہے کہ یہاں نہی سے مراد نہی ارشادی اور تشریحی ہے نہ کہ تحریمی، جس کی مزید وضاحت سنن نسائی میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے:

مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَرْضٍ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَدْ عَرَفَ أَنَّهُ مَحْتَاجٌ فَقَالَ لِمَنْ هَذِهِ الْأَرْضُ فَقَالَ لِفُلَانٍ أَعْطَانِيهَا بِالْأَجْرِ فَقَالَ لَوْ مَنَحَهَا أَخَاهُ (۳۳) چنانچہ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر معاوضہ کے زمین حوالہ کرنے کی خواہش ظاہر فرمائی ہے حکم نہیں فرمایا اور اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: ”لَا يَمْنَحُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ أَرْضَهُ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْخُذَ عَلَيْهَا خَرَجًا مَعْلُومًا“ (۳۴)

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لَا يَمْنَحُهَا“ ”وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ“ کے قبیل سے ہے یعنی جس طرح سفر میں روزہ رکھنا بہتر ہے لازم نہیں اسی طرح یہاں بھی بغیر معاوضہ کے زمین دینا بہتر ہے لازم نہیں (۳۵)۔

بَابُ الْإِجَارَةِ

”إِجَارَةٌ“ لغت میں اجرت کے معنی میں مستعمل ہے، چنانچہ ”مغرب“ میں ہے الإجارة: اسم

(۳۳) الحديث أخرجه النسائي في سننه: ۱۵۱/۲ كتاب الإيمان والنذور، ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كرى الأرض -

(۳۴) نفس المرجع -

(۳۵) دیکھیے حاشیۃ الامام السندي علی سنن النسائي: ۱۵۱/۲۔

لِلْأَجْرَةِ وَهِيَ كِرَاءُ الْأَجِيرِ“ (۳۶) اور اصطلاح شریعت میں ”تملیک المنافع بیعوض“ کو اجارہ کہتے ہیں۔ یعنی اپنی کسی چیز کی منفعت کا کسی عوض کے بدلے دوسرے کو مالک بنانا (۳۷)۔ بخلاف بیع، اور عاریت کے کیونکہ بیع میں عین کی تملیک ہوتی ہے اور عاریت میں تملیک تو منافع کی ہوتی ہے لیکن بغیر کسی عوض کے۔

”اجارہ“ کا جواز کتاب و سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے چنانچہ فرمان الہی ہے: ”فَإِنْ أَرْضَعْنَكُمْ فَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ“ (۳۸)

وقال تعالى ”يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ اسْتَجِرْهُ إِنْ خَيْرٌ مِنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوَى الْأَمِينِ“ قال: إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانين حجاج“ (۳۹)

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس قصہ کے متعلق فرمایا: ”إِنَّ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجَرَ نَفْسَهُ ثَمَانِينَ حَجَّاجٍ أَوْ عَشْرًا عَلَى عِفَّةٍ فَرَجِهَ وَطَعَامٍ بَطْنِيهِ“ کہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی عفت اور شکم سیری کے واسطے اپنے آپ کو آٹھ یا دس سال ملازم رکھا۔

نیز سنت نبویہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنی دیل کے ایک بہت ماہر رہنما کو اجرت پر لیا۔

اور صحیح مسلم میں روایت بھی ہے جو اس باب کے فصل اول کی پہلی روایت ہے: ”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَىٰ عَنِ الْمَزَارَعَةِ وَأَمَرَ بِالْمُؤَاجَرَةِ“ (۵۰)

اس کے علاوہ تمام اعصار اور تمام اصناف کے علماء کا اجارہ کے جواز پر اجماع اور عمل متواتر ہے۔ عقل و قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ”اجارہ“ جائز ہونا چاہیے کیونکہ جیسے لوگوں کو اعیان کی ضرورت ہے ایسی ہے منافع کی بھی ضرورت ہے، لہذا جس طرح اعیان کا عقد جائز ہے اسی طرح منافع کا عقد بھی جائز ہوگا، بلکہ منافع کی طرف ضرورت زیادہ ہے کیونکہ ہر آدمی کے پاس مملوک گھر نہیں ہوتا اور نہ ہر ایک کے پاس اپنی سواری کے لیے کوئی اونٹ وغیرہ ہوتا ہے اور نہ اصحاب مال پر یہ لازم ہے کہ عاریتہً ان کو کوئی چیز دیں بلکہ اگر دیں گے تو تطوع ہوگا، لہذا اجارہ ایک لابدی چیز ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعہ اپنے بندوں

(۳۶) المغرب فی ترتیب المغرب: ۱/۲۸/۱/الہمزۃ مع الجیم۔

(۳۷) الطیبی: ۱۵۶/۶۔

(۳۸) سورۃ الطلاق/۶۔

(۳۹) سورۃ القصص/۲۶۔

(۵۰) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱۸۳/۳ کتاب البیوع باب فی المزارعۃ والمواجرۃ رقم الحدیث: ۱۱۹۹۔

کے لیے رزق کا ایک راستہ کھولا ہے (۵۱)۔

اور جیسا کہ بیع میں معقود علیہ ”عین“ ہوتا ہے اسی طرح اجارہ میں معقود علیہ ”منافع“ ہوتے

ہیں۔

اور اجارہ کے لوازمات میں سے یہ ہے اگر اجارہ کسی مدت کے لیے ہو تو وہ مدت متعین کی جائے، مثلاً مہینہ، سال وغیرہ، قرآن کریم کی آیت ”علیٰ ان تاجرنی ثمانی حجج“ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مدت اجارہ متعین ہونی چاہیے (۵۲)۔

الفصل الأول

﴿ وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم فقال أصحابه وأنت فقال نعم كنت أرمي على قراريط لأهل مكة رواه البخاري (۵۳) ﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے کوئی نبی نہیں بھیجا مگر اس نے بکریاں چرائی ہیں تو صحابہ نے عرض کیا اور حضرت آپ نے بھی بکریاں چرائی ہیں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں، میں بھی چند قیراط کے غرض اہل مکہ کی بکریاں چرایا کرتا تھا“۔

منصب نبوت اور رسالت خداوند متعال کی طرف سے ایک موہوبی چیز ہے کسی نہیں، اگر بالفرض رسالت کا مدار کسب و اکتساب پر ہوتا تو رسولوں کی بعثت کا مدار عبادت کی سرگرمی پر ہوتا کہ جتنی عبادت زیادہ ہوتی اسی کثرت سے رسولوں کی تشریف آوری بھی ہوتی اسی طرح جانب سلب میں رسولوں کی فترت کا مدار عبادت کی سیر و سفر پر ہوتا کہ جتنی عبادت کم ہوتی اور گمراہی زیادہ ہوتی تو عدم اکتساب کی وجہ سے رسول بھی کم تشریف لاتے، حالانکہ یہاں معاملہ برعکس ہے کہ جتنی عبادت زیادہ ہوتی اسی قدر رسولوں کی آمد میں تاخیر ہوتی اور جتنی گمراہی اور ضلالت نے شدت اختیار کی اسی قدر رسولوں کی آمد کا زمانہ قریب تر ہوتا گیا پھر جب خدا

(۵۱) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶/۱۵۱-۱۵۲ کتاب الاجارۃ۔

(۵۲) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶/۱۵۲ کتاب الاجارۃ۔

(۵۳) الحدیث أخرجه البخاری فی الاجارات: ۱/۱۳۰ باب رعی الغنم علی قراریط۔

کا کوئی رسول آیا تو اس کی زیر قیادت عبادت کر کے ایک بھی رسول نہیں بنا اور جب اس کی تعلیمات کے نقوش مٹنے لگے تو ایسے ایسے رسولوں کی آمد ہوئی جن کا پہلی شریعت سے کوئی تعلق نہ تھا یا تعلق تو تھا لیکن نسخ کا تعلق تھا اس لیے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں ہے کہ رسول کسی ریاضت و عبادت سے نہیں بنتے بلکہ خود بنے بنائے آتے ہیں، چنانچہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے: ”اللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ“ (۵۴)

یعنی رسولوں کا انتخاب خداوند قدوس کرتے ہیں از خود کوئی رسول یا نبی نہیں بن سکتا بلکہ رسول لوگوں کے پاس اس طرح آتا ہے جیسا کہ حکومت کی طرف سے کوئی حاکم مقرر ہو کر آتا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءَكُم بِرُسُلٍ مِنَّا“ (۵۵)

بڑی بڑی ڈگریاں حاصل کی جاسکتی ہیں مگر حکومت کا کوئی عمدہ حکومت کے انتخاب کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

لیکن چونکہ رسالت ایک قسم کی سفارت ہے اور ہر سفیر کے لیے قابل ہونا ضروری ہے اور لیاقت و استعداد کے بعد یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ نظر حکومت اگر اسے انتخاب کرنا چاہے تو کر لے البتہ یہ ضروری نہیں کہ ہر قابل کو سفیر منتخب کیا جائے اسی طرح رسالت و نبوت ایک وہی منصب ہے کسی نہیں اور نہ ہی نبوت و رسالت ارتقائی کمالات میں سے کوئی ممکن الحصول کمال ہے اور حدیث میں جو فرمایا:

”لو كان بعدی نبی لكان عمر“ (۵۶) کا مطلب یہ ہے کہ میری امت میں اگر بلحاظ کمال دیکھا جائے تو عمر نہیں رسالت کی صلاحیت موجود ہے مگر چونکہ منصب نبوت پر تقرری کے لیے اب کوئی جگہ باقی نہیں رہی اس لیے نبی وہ نہیں ہیں۔

رسول و نبی خدا تعالیٰ کے فرستادہ اور پیغام بر ہوتے ہیں اسی کی جانب سے وہ اصلاح کے لیے کھڑے کیے جاتے ہیں اور یہ مرتبہ کسب سے اگرچہ کسی کو حاصل نہیں ہوتا لیکن وہی طور پر بھی ہر کس و ناکس کو یہ منصب سپرد نہیں کیا جاتا، بلکہ باکمال شخصیات کو اس پر فائز کیا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”اللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ“ (۵۷)

اور ان کی تربیت صفت اعطاء اور اجتناب کے ماتحت ہوتی ہے، ان کی ہر نشست و برخاست، ہر فعل

(۵۴) سورة الحج/۷۵۔

(۵۵) الاعراف: ۳۵۔

(۵۶) الحدیث اخرجه الترمذی فی جامعہ: ۶۱۹/۵ کتاب المناقب مناقب عمر بن الخطاب رقم الحدیث ۳۶۸۶۔

(۵۷) سورة الانعام/۱۲۳۔

و قول کی قدرت خود نگراں ہوتی ہے اور اسی حفاظت کی وجہ سے ان کو صفت عصمت حاصل ہوتی ہے (۵۸)۔
 منصب نبوت کے فریضہ کی ادائیگی کی وجہ سے نبی کا کمال یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک انسان ہو، کیونکہ
 اصلاح کے لیے صرف علم کافی نہیں احساس کی بھی ضرورت ہے، جو غم نہیں کھا سکتا وہ ایک غمزدہ کی پوری
 تسلی بھی نہیں کر سکتا، جو بھوک سے آزاد ہو وہ ایک بھوکے کے ساتھ صحیح دلسوزی کرنا بھی نہیں جانتا اور جو
 فطرت انسانی کی کمزوریوں سے آشنا نہیں وہ ان کمزوریوں پر اغماض بھی نہیں کر سکتا اور پھر مزید اپنی ذمہ داریوں
 سے عمدہ برآ ہونے کے لیے معاشرہ سے قریبی ربط اور تعلق رکھنا بھی ضروری ہوتا ہے تاکہ اصلاح اور تبلیغ کے
 کسی بھی موڑ پر پورے معاشرہ کے افراد اور نبی کے درمیان اجنبیت اور غیریت کی دیوار حاصل نہ ہو اس لیے نبی
 کو ابتداء میں ایسے آزمائشی دور سے گزارا جاتا ہے کہ جس کے بعض مرحلے تو بظاہر تو بہت نچلی سطح کے معلوم
 ہوتے ہیں، لیکن نتائج و اثرات کے اعتبار سے وہی مرحلے بہت ہی دور رس اور کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔

علامہ مظہر فرماتے ہیں کہ ایسا ہی ایک مرحلہ بکریوں کو چرانے کا ہے بظاہر اگرچہ بہت معمولی درجہ کی
 چیز معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہی بکریوں کا چرانا محبت و شفقت، محنت و مشقت،
 باہمی ربط و تعلق اور عام خیر خواہی و نگہداشت کا ایک بہترین سبق ہے جو کسی رہبر و مصلح کی حیات کا بنیادی وصف
 ہے۔

چنانچہ ہر نبی بکریوں کے چرانے اور ان کے اختلاط سے حلم و شفقت کا درس لینا تھا، کیونکہ جب وہ
 حضرات بکریوں کو چرانے کی مشقت پر صبر کرتے اور ان سے مضر چیزوں کا دفاع کرتے اور ان کے اختلاف
 طبائع سے واقف ہو جاتے تھے اور باوجود انتشار کے ان کو کسی چراگاہ اور مشرب پر جمع کرتے تھے اس سے ان کو
 بکریوں کے ضعف اور ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت بھی محسوس ہوتی تھی
 اور ساتھ ہی مختلف قسم کے لوگوں کے اختلاط سے ان کی عقول کا اندازہ بھی لگاتے تھے جس کی وجہ ان کی
 طرف سے مشقت برداشت کرنا اور ان کو دعوت دینا آسان ہو جاتا تھا اور اس مشقت کو برداشت کرنے کی
 بدولت وہ اپنی امت کی دعوت سے اکتاتے نہیں تھے، جیسا کہ بادشاہ کا حال رعیت کے ساتھ ہوتا ہے ایسے ہی
 نبی کا حال امتی کے ساتھ ہوتا ہے اور چرواہے کا حال بکریوں کے ساتھ ہوتا ہے (۵۹)۔



﴿وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرُّوا بِمَاءٍ فِيهِمْ لَدِيغٌ أَوْ سَلِيمٌ فَعَرَضَ لَهُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَاءِ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ زَاقٍ إِنْ فِي الْمَاءِ رَجُلًا لَدِيغًا أَوْ سَلِيمًا فَإِنْ نَطَلَقَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَرَأَ بِغَانِحَةٍ الْكِتَابِ عَلَى شَاءٍ فَبَرَأَ فَبَاءَ بِالشَّاءِ إِلَى أَصْحَابِهِ فَكَبَرُوا ذَلِكَ وَقَالُوا أَخَذْتَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا حَتَّى قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخَذَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَجْرَ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرَ كِتَابِ اللَّهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ، وَفِي رِوَايَةٍ أَصَبْتُمْ أَفْسَحُوا وَأَضْرَبُوا لِي مَعَكُمْ مَهْمًا (۱)

”صحابہ کرام کی جماعت کا ایک چشمے کے پاس سے گذر ہوا، اس چشمے میں والوں میں ایک آدمی بچھو کا کاٹا ہوا یا سانپ کا ڈسا ہوا تھا، تو چشمے والے لوگوں کا ایک آدمی صحابہ سے ملا تو صحابہ میں سے ایک نے اس بیمار پر چند بکریوں کے عوض سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تو مریض تندرست ہو گیا، چنانچہ وہ بکریاں لے کر صحابہ کی جماعت کے پاس آئے، تو انھوں نے اس کے عمل کو ناپسند کیا اور کہا تم نے کتاب اللہ کے عوض اجرت لی ہے، یہاں تک کہ وہ مدینہ آئے، چنانچہ انھوں نے حضور سے عرض کیا یا رسول اللہ انھوں نے کتاب اللہ پر اجرت لی ہے، تو آپ نے فرمایا: بیشک ان چیزوں میں جن پر تم اجرت لیتے ہو سب سے زیادہ حق کتاب اللہ کا ہے ایک روایت میں ہے تم نے ٹھیک کیا ان بکریوں کو تقسیم کر لو اور اپنے ساتھ میرا بھی حصہ لگاؤ۔“

قاضی بیضاوی فرماتے ہیں کہ مراد ”ماء“ سے ”اہل الماء“ ہیں یعنی وہ قبیلہ جس کا پڑاؤ پانی کے ساتھ تھا اور ”فیہم“ کی ضمیر بھی اسی مضاف محذوف یعنی ”اہل“ کی طرف راجع ہے۔

”لدیغ“ فعل کا وزن ہے بمعنی ”ملدوغ“ اس کا اطلاق اکثر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو بچھو کاٹ لے اور ”سليم“ کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس کو سانپ ڈس لے اور اس کو ”سليم“ بھی تقولا کہا جاتا ہے۔

جھاڑ پھونک اور تعویذ کا حکم

علماء نے اس حدیث سے قرآن کریم کی آیات اور ذکر اللہ کے ذریعہ دم کرنے کے جواز کا استنباط کیا

ہے (۲)۔

(۱) الحدیث اخر جہا البخاری فی صحیحہ: ۸۵۴/۲ کتاب الطب باب الشرط فی الرقیۃ بقطع من الغنم، و الروایۃ الاخری اخر جہا البخاری فی الاجارۃ: ۲۰۴/۱ باب ما یعطی فی الرقیۃ علی احياء العرب بفتح الکتاب۔

(۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۵۸/۶۔

چنانچہ دم کے جواز پر حضرت یزید بن ابی عبید کی روایت بھی دلیل ہے: ”رأيت أثر ضربية في ساق سلمة بن الأكوع، فقلت يا أبا مسلم ما هذه الضربة؟ قال ضربية أصابتني يوم خيبر، فقال الناس أصيب سلمة، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فنفت فيه ثلث نفثات فما اشتكتها حتى الساعة“ (۳) اس روایت میں حضرت سلمة بن الاکوع کے زخم کا ذکر ہے کہ وہ خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے زخم پر تین مرتبہ دم فرمایا تو زخم درست ہو گیا۔

اسی طرح دوسری روایت میں ارشاد ہے: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى الغداة جاء خدام المدينة بأنيتهم فيها الماء فما يأتون بإناء إلا غمس يده فيها فرمما جاءوا بالغداة الباردة فيغمس فيها“ (۴) ”یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہو جاتے تو مدینہ منورہ کے خدام اپنے برتنوں کو لے کر آ پہنچتے، جن میں پانی ہوتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر برتن میں اپنا دست مبارک ڈال دیا کرتے تھے، بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ سردی کی صبح ہوتی تھی پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا دست مبارک ان میں ڈال دیتے تھے۔“

نیز بخاری و مسلم ہی میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معوذتین پڑھ کر اپنے اوپر دم کیا کرتے تھے: ”عن عائشة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات“ (۵) خلاصہ یہ ہے کہ قرآنی آیات یا ادعیہ ماثورہ سے شفاء کا انکار کرنا سراسر جہالت و حماقت اور لاکھوں کروڑوں انسانوں کے تجربات کو جھٹلانا ہے۔

اور تعویذ کا مسئلہ بھی اسی کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے، چنانچہ روایات میں تصریح ہے کہ جو آدمی ان کلمات کو پڑھ نہ سکے تو وہ ان کلمات کو لکھ کر گلے میں ڈال لے۔

چنانچہ ابوداؤد جلد ثانی میں حضرت موسیٰ بن اسماعیل کی روایت میں دعائیہ کلمات کے بعد تصریح ہے: ”وكان عبد الله بن عمرو ويعلمهن من عقل من بنينه ومن لم يعقل كتبه فاعلقه عليه“ (۶)

”عبد اللہ بن عمرو ان دعائیہ کلمات کو جو پڑھ سکتا تھا اس کو تو سکھا دیا کرتے تھے اور جو نہیں پڑھ سکتا تھا اس کے لیے لکھ کر اس کے گلے میں لٹکا دیا کرتے تھے۔“

(۳) دیکھیے مشکوٰۃ المصابیح: ۵۳۲/۲ باب فی المعجزات، الفصل الاول۔

(۴) دیکھیے مشکوٰۃ المصابیح: ۵۱۹/۲ باب فی اخلاق و شمائلہ صلی اللہ علیہ وسلم، الفصل الاول۔

(۵) الحدیث یتفق علیہ اخر جہ البخاری فی فضائل القرآن: ۴۵۰/۲ باب فضل المعوذات، و مسلم فی صحیحہ: ۱۶۲۳/۳ کتاب السلام، باب رقية المريض بالمعوذات، رقم ۲۱۹۲۔

(۶) الحدیث اخر جہ الامام ابوداؤد فی کتاب الطب: ۱۸۶/۲ باب کیف الرقی۔

اور بذل الجہود میں اسی مقام پر حضرت شیخ فرماتے ہیں: ”فیہ دلیل علی جواز کتابۃ الشعاوید والرقی وتعالیقہا“ (۷)

دوسری بات اس حدیث سے یہ ثابت ہوئی کہ دم کر کے اجرت لینا جائز ہے اور تعویذ بھی اسی کے حکم میں ہے، چنانچہ حضرات صحابہؓ کے اجرت میں بکریاں لینے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی، بلکہ مزید ان کی دلجوئی کے لیے فرمایا کہ میرے لیے بھی حصہ مقرر کرو۔

اسی طرح ابن ماجہ کی روایت میں ارشاد ہے: ”خیر الدواء القرآن“ (۸)

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کو زاد المعاد میں ذکر کر کے اس سے استدلال کیا ہے (۹)۔ اس کے علاوہ دیگر احادیث سے بھی اجرت لینا ثابت ہے اور انہی احادیث کی روشنی میں علماء و فقہاء کا اس پر تقریباً اتفاق ہے کہ اس طرح دم کرنے یا تعویذ لکھنے پر معاوضہ لینا جائز ہے جس طرح طبیبوں اور ڈاکٹروں کے لیے علاج کی فیس لینا جائز ہے۔ ہاں اگر بغیر معاوضہ فی سبیل اللہ بندگان خدا کی خدمت کی جائے تو وہ بلند درجہ کی بات ہے اور حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے نیابت کی نسبت رکھنے والوں کا طریقہ یہی ہے (۱۰)۔

باب احیاء المواتِ والشرب

الفصل الأول

﴿عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ عَمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ قَالَ عُرْوَةُ قَضَى بِهِ عُمَرُ فِي خِلَافَتِهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ﴾ (۱۱)

”جس شخص نے ایسی زمین کو آباد کیا جو کسی کی ملک نہ ہو تو آباد کرنے والا اس کا زیادہ حق دار ہے“

(۷) دیکھیے بذل الجہود: ۲۲۳/۱۶ باب کیف الرقی۔

(۸) الحدیث اخر جہا بن ماجہ فی مسندہ: ۱۵۸/۲ کتاب الطب، باب الاستشفاء بالقرآن۔

(۹) دیکھیے زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۱۴۶/۳ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رقیۃ اللدین بالفاتحۃ۔

(۱۰) دیکھیے معارف الحدیث: ۱۵۸/۴ دم کرنے اور جھاڑنے پر معاوضہ لینا۔

(۱۱) الحدیث اخر جہ البخاری فی المزارعۃ: ۳۱۳/۱ باب من احیا ارضاً مواتاً قال فی حاشیۃ جامع الاصول وفی رواۃ ”من اعمر“ والنسخۃ

الموجودۃ للبخاری کذلک بلفظ ”اعمر“ والتفصیل فی التعليقات علی جامع الاصول ج ۱ ص ۳۳۴، کتاب السادس فی احیاء الموات۔

، غزوہ کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں یہی فیصلہ کیا۔

”مَوَات“ بفتح المیم اور ”بِشْرَب“ بکسر الشین ہے، ”موات“ کے معنی ہیں غیر آباد زمین، اس کے مقابلہ میں آباد زمین کو ”عامر“ کہا جاتا ہے، امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”مَوَات“ اس غیر آباد زمین کو کہتے ہیں جو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ شر کے تعلقات میں سے ہو بلکہ شر سے خارج ہو، چاہے قریب ہو یا بعید۔

اور ”بِشْرَب“ پانی کے حصہ کو کہا جاتا ہے اور اعطلاح شریعت میں پانی سے انتفاع کا وہ حق ہے جو اپنی کھیتی اور باغ کو سیراب کرنے اور جانوروں کو پلانے کے لیے ہر انسان کو حاصل ہوتا ہے (۱۲)۔

احادیث کی روشنی میں اس بات پر فہم کا اتفاق ہے کہ دران زمین آباد کرنے سے ملکیت میں آجاتی ہے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں اسی پر فیصلہ ہوا، البتہ آباد کرنے کی شرائط میں اختلاف ہے (۱۳)۔

امام اعظمؒ کے نزدیک آباد کرنا اس وقت معتبر ہوگا جبکہ امام یعنی وقت کی حکومت کی اجازت سے آباد کیا جائے، بغیر اجازت کے احیاء معتبر نہیں۔

جبکہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اجازت شرط نہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث مذکور اور دیگر احادیث کے عموم سے ہے، جن میں اذن امام کی کوئی قید نہیں، چنانچہ قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ منطوق حدیث اس بات پر دال ہے کہ ”ارض موات“ کی تملیک کے لیے تعمیر اور آبادی کافی ہے، حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اور مضموم حدیث اس بات پر دال ہے کہ صرف ہتھوروں کا رکھنا اور نشان لگانا تملیک کے لیے کافی نہیں بلکہ تعمیر ضروری ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: ”لَيْسَ لِلْعَرَبِ إِلَّا مَا طَابَتْ بِهِ نَفْسُ إِمَامِهِ“

لہذا جہاں امام کے اذن کا ذکر نہیں اور مطلق ہے اس کو مفید پر حمل کریں گے، کیونکہ اصول یہی ہے: ”الْمَطْلُوقُ يَحْتَمِلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَالسَّائِطِ عَلَى النَّاطِقِ إِذَا كَانَ فِي حَادِثَةٍ“ (۱۴)

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان تشریع عام نہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے

(۱۲) دیکھئے شرح الطبری: ۱۶۳/۶۔

(۱۳) دیکھئے المغنی لابن قدامة: ۳۲۸/۵ کتاب احیاء الموات۔

(۱۴) دیکھئے الرافعة: ۱۴۰/۶۔

بحیثیت امام کے اعلان اذن تھا (۱۵) اور حدیث کے الفاظ ”احیا اور عمر“ سے مراد مطلق احیاء اور تعمیر نہیں بلکہ وہ احیاء اور تعمیر مراد ہے جو شرائط کے مطابق ہو اور احیاء کی شرائط میں سے ایک شرط ”اذن امام“ ہے۔ امام صاحب کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: ”لا جمعی إلا للہ ورسولہ“ اور مطلب یہ ہے کہ مباح زمین کے تصرف کا حق اللہ اور اس کے رسول کو حاصل ہے اور ان کے نائبین ائمہ کو حاصل ہے، کسی عام آدمی کو مباح زمین میں تصرف کا حق از خود حاصل نہیں، جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں سردار لوگ سرسبز اور شاداب علاقے اپنے گھمڑوں اور اونٹوں کے لیے بطور چراگاہ کے مخصوص کر لیتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا یہ عمل باطل قرار دیا اور اس عمل سے روکا (۱۶)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ مباح زمینوں کا مالک امام کے اختیار میں ہوتا ہے اور اس کے اذن کے بغیر کسی کا کوئی تصرف معتبر نہیں۔

باب العطایا

”عطایا“ عطیہ کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں اپنی کوئی مملوک چیز دوسرے کو بخشش کرنا اور اس کی مختلف صورتیں ہیں ہبہ، وقف، عمری، رقبی وغیرہ۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ”عطایا“ سے مراد بادشاہوں اور امراء کی بخششیں اور ان کے انعام ہیں (۱۷)۔

”منہاج العابدین“ میں امام غزالیؒ نے اس زمانے کے امراء کے عطیات کو قبول کرنے کے متعلق اختلاف نقل کیا ہے، چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس چیز کے متعلق حرمت کا یقین نہ ہو اس کو لینا جائز ہے، فقیر کے لیے بھی اور غنی کے لیے بھی، البتہ گناہ معطلی پر ہوگا، اگر اس مال میں کوئی خرابی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکندریہ کے بادشاہ مقوقس کا ہدیہ قبول فرمایا تھا اسی طرح یہود سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض لیا تھا جبکہ یہود کے بارے میں قرآن حکیم کا فیصلہ ہے: ”اَتَاَلُوْنَ لِلْسَّحْتِ“ جس سے یہ

(۱۵) دیکھیے اعلاء السنن: ۱/۱۸/ کتاب احیاء الموات۔

(۱۶) شرح الطیبی: ۱۶۲/۶۔

(۱۷) دیکھیے العرفاء: ۱۳۸/۶۔

معلوم ہوتا ہے کہ جب تک یہ یقین نہ ہو کہ یہ مال حرام ہے محض شک و شبہ کی بنیاد پر لینے سے منع نہیں کیا جائے گا۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ امراء اور سلاطین کے اموال کا حلال ہونا جب تک یقینی طور پر معلوم نہ ہو تو نہیں لینا چاہیے، کیونکہ آج کے دور میں حرام غالب ہوتا ہے اور حلال مفقود ہوتا ہے اور بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جس چیز کی حرمت کے متعلق یقین نہ ہو وہ فقیر کے لیے حلال ہے غنی کے لیے نہیں، البتہ اگر حرمت یقینی ہے تو پھر کسی کے لیے حلال نہیں اور فقیر کے لیے تو بادشاہ کا مال ویسے بھی جائز ہے، کیونکہ اگر بادشاہ کا اپنا ہوگا اور فقیر کو دیدیا تو ظاہر ہے کہ وہ درست ہے اور اگر مال فی یا خراج یا عشر ہوگا تو بھی فقیر کا اس میں حق ہوتا ہے۔

اور یہی حکم اہل علم کا بھی ہے، چنانچہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:

”مَنْ دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ طَائِعًا وَقَرَأَ الْقُرْآنَ ظَاهِرًا فَلَهُ فِي بَيْتِ الْمَالِ كُلِّ سَنَةٍ مِائَتَا دِرْهَمٍ وَرُويَ مِائَتَا دِينَارٍ إِنْ لَمْ يَأْخُذْهَا فِي الدُّنْيَا أَخَذَهَا فِي الْعَقَبِ“ ”کہ جو شخص برضاء و رغبت اسلام میں داخل ہوا اور اس نے قرآن یاد کیا تو وہ بیت المال سے ہر سال دو سو درہم یا دو سو دینار لینے کا حقدار ہے اگر وہ اپنا یہ حق دنیا میں وصول نہیں کرے گا تو وہ ”یعنی اس کا اجر“ اسے عقبیٰ میں مل جائے گا“ (۱۸)۔

الفصل الأول

﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الْعُمَرَى جَائِزَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۹)﴾

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عمری جائز ہے۔“

”عمری“ کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ میں نے اپنا یہ مکان تمہیں عمر بھر کے لیے دیدیا۔

تو ”عمری“ بمعنی اعطاء الدار اور مُعْمِر بمعنی مُعْطَى اور مُعْمَر بمعنی معطیٰ لہ کے ہے، اختلاف مذاہب کے اعتبار سے علامہ نوویؒ نے عمری کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱۸) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۳۸/۶ والتعلیق الصبیح: ۳/۲۵۵-۲۵۶۔

(۱۹) الحدیث متفق علیہ أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۵۶ کتاب الہبة، باب ما قبل فی العمری والرقبی۔ ومسلم فی کتاب الہبات: ۲/۱۰۰

① پہلی صورت یہ ہے کہ معمریوں کے: ”أَعْمَرْتُكَ هَذِهِ الدَّارَ فَإِذَا مِتَّ فَهِيَ لِبُورَثِكَ أَوْ لِعَقَبِكَ“ یہ صورت بالاتفاق جائز ہے اور یہ ہبہ و تملیک العین ہے گھر معمرلہ کا ہوگا اس کے بعد اس کے ورثہ کا ہوگا، اگر ورثہ نہیں ہوئے تو بیت المال کا ہوگا معمر اور واہب کے پاس کسی صورت میں نہیں لوٹ سکتا۔

② معمر کہتا ہے: ”جَعَلْتُهَا لَكَ عَمْرًا يَا أَعْمَرْتُكَ هَذِهِ الدَّارَ“ مزید کوئی قید ذکر نہیں کرتا، حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک یہ صورت پہلی صورت پر محمول ہے اور گھر ہمیشہ کے لیے واہب کے ہاتھ سے نکل گیا اور معمرلہ کا ہو گیا۔

③ معمریوں کے: ”جَعَلْتُهَا لَكَ عَمْرًا فَإِذَا مِتَّ عَادَتْ إِلَى أَوْ بِلَى وَرَثَتِي“ معمر نے یہاں شرط لگائی کہ تیرے مرنے کے بعد یہ گھر دوبارہ میرا ہوگا۔ اس صورت کے بارے میں بھی حنفیہ اور شافعیہ کا اصح قول یہی ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ اور تملیک العین ہے جس کے ساتھ شرط فاسد لگ گئی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہبہ کے ساتھ جب شرط فاسد لگ جائے تو ہبہ صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔

امام احمد کے نزدیک ”عمری مطلقہ“ تو صحیح ہے ”موقتہ“ یعنی تیسری صورت صحیح نہیں اور امام مالک کے نزدیک ”عمری“ تمام صورتوں میں ”تملیک المنافع“ کا نام ہے ”تملیک العین“ کا نام نہیں، لہذا ”عمری“ سے عین کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

احادیث سے حنفیہ اور جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ اس کے بعد حضرت جابرؓ کی روایت میں ارشاد ہے:

”أَنَّ الْعُمَرَى مِيرَاثٌ لَا هِلْهَا“ (۲۰)

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا عُمَرَى وَلَا

رَقَبَى! فَمَنْ أَعْمَرَ شَيْئًا أَوْ رَقَبَةً فَهُوَ لَهُ حَيَاتُهُ وَمَمَاتُهُ“ یہاں لاعمری لارقبی سے اس طرف اشارہ ہے کہ عمری اور رقبی واپسی کی امید کے ساتھ تمھارے لیے مناسب نہیں چونکہ وہ واپس تمھیں نہیں ملے گی (۲۱)، ایسی ہی حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت ہے: ”مَنْ أَعْمَرَ عُمَرَى فَهِيَ لِلَّذِي أَعْمَرَ حَيًّا وَمَيِّتًا وَلِعَقَبِهِ“ جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔

الفصل الثانی

﴿ وعنه ﴾ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمَرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا

وَالرُّقْبَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا رَوَاهُ الْأَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ (۲۲) -

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمری اور رقبی جائز ہیں اس کے لیے جس کو وہہہ کیا گیا ہے۔“

”رقبی“ فعلی کا وزن ہے مراقبت اور رقب سے ماخوذ ہے اور چونکہ اس میں ہر ایک دوسرے کی

موت کا منتظر ہوتا ہے، اس لیے اس کو رقبی کہا گیا ہے اور یہ بھی وہہہ کی ایک شاخ ہے، جس کی صورت یہ

ہے کہ واہب کہے: ”وَهَبْتُ دَارِي لَكَ فَإِنْ مِتَّ قَبْلِي رَجَعْتَ إِلَيَّ وَإِنْ مِتَّ قَبْلَكَ فَهِيَ لَكَ“

”کہ میں اپنا مکان تمہیں اس شرط کے ساتھ دیتا ہوں کہ اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے تو یہ مکان واپس

میری ملکیت میں آجائے گا اور اگر میں تم سے پہلے مر گیا تو یہ تمہاری ملکیت میں رہے گا“ (۲۳)۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفسیر اس بات میں صریح ہیں کہ رقبی عمری کی

طرح جائز ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے، البتہ امام اعظمؒ کی طرف یہ روایت منسوب

ہے کہ رقبی باطل ہے، تو اس کی توجیہ دو طریقے سے ہو سکتی ہے: اول یہ کہ رقبی کی صورت میں وہہہ صحیح اور

مطلقاً نافذ ہے بغیر کسی شرط کے اور موهوب لہ کی موت کے بعد واہب کی طرف یا اس کے وارث کی طرف

اس چیز کا واپس ہونا باطل ہے، بلکہ عمری کی طرح رقبی میں بھی تملیک العین ہے، لہذا موهوب لہ اس کا

مالک ہے۔

دوسرے یہ کہ خود رقبی اور وہہہ کو باطل غیر نافذ کہا جائے تو پھر امام صاحب کا قول اس صورت پر

محمول ہوگا جبکہ موهوب لہ کی ملک کو واہب کی موت پر معلق کیا جائے اور ظاہر ہے کہ جب ملکیت ایک ایسی

چیز کے ساتھ معلق کی جائے جس کا وقوع خطرے میں ہو تو ملکیت اور وہہہ باطل غیر نافذ ہوں گے اور بطلان کا

یہ حکم جواز کے حکم کے منافی نہیں، کیونکہ جواز تو اس صورت میں ہے جبکہ موهوب لہ کی ملک ”منجز“ فوراً

ہو معلق نہ ہو، البتہ صرف یہ شرط لگائی گئی ہو کہ موهوب لہ کی موت کے بعد وہ مکان واہب کو ملے گا اور ظاہر

(۲۲) الحدیث رواہ احمد فی مسنده: ۳/۳۰۳، والتِّرْمِذِيُّ فی جامعہ: ۲/۶۲۳ کتاب الاحکام، باب ما جاء فی الرقبی، رقم الحدیث ۱۳۵۱ و

ابوداؤد فی سننہ: ۳/۲۹۵ کتاب البیوع، باب فی الرقبی رقم ۳۵۵۸۔

(۲۳) دیکھیے المرقاة: ۱۵۱/۶۔

ہے کہ یہ شرط فاسد ہے جس سے ہبہ فاسد نہیں ہوتا (۲۳)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ رقبی کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ رقبی کی تفسیر میں اختلاف پر مبنی ہے۔

اگر رقبی سے ہبہ حقیقی اور تملیک العین مراد ہے تب تو ہبہ اور رقبی جائز ہوگا اور جو شرط فاسد لگائی جائے گی وہ باطل ہوگی۔

اور اگر رقبی سے مراد یہ ہے کہ فی الحال موهوب لہ اس کا مالک نہیں بلکہ بطور عاریت اس کو استعمال کر رہا ہے، تو واہب اگر پہلے مر جائے تو موهوب لہ اس کا مالک ہوگا گویا کہ فی الحال عاریت ہے اور ہبہ کی وصیت مال کے اعتبار سے ہے تو چونکہ فی الحال ملکیت نہیں بلکہ ملکیت کو ایک ایسی چیز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جس کا وقوع خطرے میں ہے، تو اس لیے یہ باطل اور غیر نافذ ہے، لہذا اقوال ائمہ میں کوئی تعارض نہیں جواز اور عدم جواز کا محل ایک نہیں اور نہ ہی احادیث میں کوئی تعارض ہے، لہذا عادت اور عرف کی تبدیلی کی بنیاد پر جہاں جو تفسیر مراد ہوگی وہاں وہی حکم ہوگا (۲۵)۔

دفع تعارض

اور جن روایات میں مطلقاً ممانعت آئی ہے، جیسے حضرت جابرؓ کی روایت جو اس روایت سے پہلے ہے "لَا تُرْقِبُوا وَلَا تُعْمِرُوا" اس نہی کو حضرات علماء کرام نے نہی ارشاد پر حمل کیا ہے نہ کہ تحریم پر، یعنی عمری اور رقبی کرنا تمہاری مصلحت کے خلاف ہے کہ تم کوئی چیز ہبہ میں دیتے ہو اور پھر واپس لینے کی امید رکھتے ہو جبکہ وہ چیز تمہاری ملک سے نکل گئی، چاہے ہبہ کے لفظ سے ہو یا عمری اور یا رقبی کے لفظ سے (۲۶)۔

چنانچہ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں نہی کی علت اور سبب یہ بتایا ہے "فَمَنْ أَرْقَبَ شَيْئًا أَوْ أَعْمَرَ فَلَوْ رُتِبَتْ" کہ اس دھوکہ اور گمان کی وجہ سے "عمری" اور "رقبی" نہیں کرنا کہ وہ چیز تمہاری ملکیت سے نہیں نکلے گی اور واپس تمہارے پاس آئے گی، بلکہ وہ چیز مکمل طور پر معمر لہ اور موهوب لہ کی ملکیت ہو جائے گی، جس میں وہ ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے اور تمہیں اس میں کسی قسم کا حق نہیں (۲۷)۔

(۲۲) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶/۲۳ باب الرقبی۔

(۲۵) دیکھیے الکوکب الدرر: ص ۳۸۹ باب ما جاء فی الرقبی۔

(۲۶) دیکھیے الرقاة: ۱۵۱/۶۔

(۲۷) شرح الطیبی: ۱۷۸/۶۔

باب

الفصل الأول

﴿ وعن أبي عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العائد في هبته كأنه كتب بمؤد في قبضه لابس لنا مثل السوء رواه البخاري (۲۸) ﴾

” حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہبہ کر کے رجوع کرنے والا کتے کی طرح ہے، جو تے کر کے اس کو کھاتا ہے ہمارے لیے بری مثال مناسب نہیں۔“

کسی کو کوئی چیز بطور ہبہ دے کر واپس لینے کے بارے میں اختلاف ہے کہ جائز ہے یا نہیں، چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”رجوع فی الہبہ“ حرام اور ناجائز ہے نہ دیاتہ رجوع کر سکتا ہے اور نہ قضاء، البتہ والد اگر اپنے ولد کو کوئی چیز دے تو رجوع کر سکتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک واہب نے جب تک کوئی عوض حاصل نہ کیا ہو تو اس وقت تک وہ رجوع کر سکتا ہے البتہ کراہت کے ساتھ، گویا کہ حنفیہ کے نزدیک قضاء رجوع کا مستحق ہے اور دیاتہ نہیں (۲۹) لیکن یہ حکم اجنبی کے لیے ہے اپنے محرم کو اگر کوئی چیز ہبہ میں دے تو رجوع نہیں کر سکتا (۳۰)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن میں ”لایحل“ کے الفاظ آئے ہیں (۳۱)۔ دوسرے روایت مذکورہ سے ہے جس میں آپؐ نے ہبہ سے رجوع کرنے والے کو اس کتے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو تے کر کے چاٹ لیتا ہے، اس تشبیح کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز ہبہ کر کے واپس لینا جائز نہیں (۳۲)۔

(۲۸) الحدیث رواه البخاری فی الحیل، باب فی الہبۃ والشفعة، رقم الحدیث ۶۹۶۵۔

(۲۹) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۳/۱۳۸ باب ہبۃ الرجل لامراتہ والمراد تزوجہا۔

(۳۰) دیکھیے الہدایۃ: ۲/۲۹۰ باب ما یصح رجوعہ وما لا یصح۔

(۳۱) صحافی اسی داود: ۳/۲۹۱ باب الرجوع فی الہبۃ، رقم الحدیث ۳۵۳۹۔

(۳۲) دیکھیے المرئۃ: ۶/۱۵۳۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے: ”الواہبُ اُحَقُّ بِہِیْمَ مَالِہِ یَثْبُتُ مِنْہَا“ (۳۳) دوسرے حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَنْ وَهَبَ هِبَةً فَهُوَ اُحَقُّ بِہَا مَالِہِ یَثْبُتُ مِنْہَا“ (۳۴)

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جن روایات میں ”لایحل“ وارد ہے تو ”حل“ کی دو قسمیں ہیں: ایک ”حل کامل“ جس میں نہ کوئی حرمت ہو اور نہ کوئی کراہت، دوسری قسم ہے ”حل ناقص“ جس میں حرمت تو نہیں البتہ کراہت ہے۔

حدیث میں ”حل کامل“ کی نفی ہے جس میں کوئی کراہت نہ ہو، مطلق حل کی نفی نہیں اور اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرنا کامل طور پر حلال نہیں بلکہ مکروہ ہے گویا کہ ”لایحل“ کے معنی ”لاینبغی“ کے ہیں (۲۵)۔

اسی طرح حدیث میں جو تشبیح بیان کی گئی ہے وہ اسی کراہت پر محمول ہے حرمت پر محمول نہیں اور مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ کسی کو کوئی چیز دے کر واپس لے لینا بے مروتی اور غیر پسندیدہ بات ہے، یہ مطلب نہیں کہ رجوع کرنا حرام ہے، چنانچہ ذوق سلیم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سے رجوع ثابت ہو رہا ہے گو کراہت کے ساتھ اور اسی لیے تو رجوع کی صورت میں تشبیہ دی جا رہی ہے (۲۶)۔ کتے کے فعل کے ساتھ تشبیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چونکہ اس کا فعل حلت اور حرمت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا اس کو ناپسندیدہ ہی کہا جاسکتا ہے۔

مذہب حنفی کے اثبات کے لیے مختلف آثار موقوفہ بھی ہیں (۲۷) تمام روایات میں تطبیق کی صورت بھی یہی ہے کہ روایات نفی کو کراہت پر محمول کیا جائے نہ کہ حرمت پر، تاکہ تعارض نہ ہو، لیکن یہ یاد رہے کہ کراہت تحریمی مراد ہے تزیہی نہیں (۲۸)۔

البتہ مذہب حنفی میں بھی اگر مانع موجود ہو تو رجوع نہیں ہو سکتا اور موانع کل سات ہیں، جن کی طرف ”دمع خزقہ“ کے حروف سے یادداشت کی آسانی کے لیے اشارہ کیا گیا ہے، امام نسفیؒ نے ان حروف کا

(۳۳) الحدیث اخر جہ الدارقطنی فی مسنہ: ۳/۳ کتاب البیوع، رقم الحدیث ۱۸۱۔

(۳۴) الحدیث اخر جہ الدارقطنی فی مسنہ: ۳/۳ کتاب البیوع، رقم الحدیث ۱۸۹۔

(۲۵) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶/۱۰۰ باب کراۃ الرجوع فی الہبۃ۔ والبیہقی فی مسنہ، کتاب الہبات: ۶/۱۸۱ باب المکافات فی الہبۃ۔

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۳/۱۳۹ باب ہبۃ الرجل لامرأۃ والمرأۃ لزوجہا۔

(۲۷) دیکھیے السنن الکبری للبیہقی: ۶/۱۸۱ باب المکافات فی الہبۃ۔ وشرح معانی الآثار للطحاوی: ۲/۲۶۶۔ ۲۶۶ باب الرجوع فی الہبۃ۔

(۲۸) دیکھیے البحر الرائق: ۶/۲۹۱ باب الرجوع فی الہبۃ۔

ایک شعر میں ذکر فرمایا ہے :

يَمْنَعُ الرَّجُوعَ رَفِيْ فَصْلِ الْهَبِ
يَا صَاحِبِيْ حُرُوفَ دَمْعٍ خَزَقَ

چنانچہ :

- ① وال سے زیادتی متصلہ کی طرف اشارہ ہے کہ موهوب لہ نے موهوب چیز پر اپنی طرف سے اضافہ کیا جس سے قیمت بڑھ جاتی ہے اور اس کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا مثلاً موهوبہ زمین پر تعمیر کر لی۔
- ② میم سے موت کی طرف اشارہ ہے کہ واہب یا موهوب لہ مر جائے۔
- ③ عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے کہ واہب نے موهوب چیز کا عوض لے لیا۔
- ④ خاء سے خروج ملک مراد ہے کہ موهوب موهوب لہ کی ملک سے نکل جائے۔
- ⑤ زاء سے زوجیت مراد ہے کہ اگر خاوند بیوی یا بیوی خاوند کو کوئی چیز ہبہ کرے تو رجوع نہیں ہو سکتا۔
- ⑥ قاف قرابت محرمہ مراد ہے ، یعنی موهوب لہ اور واہب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں تو رجوع نہیں ہو سکتا۔
- ⑦ آوڑ ہاء سے مراد ہلاکت ہے کہ موهوب چیز موهوب لہ کے پاس ہلاک ہو جائے (۳۹)۔

لَيْسَ لَنَا مِثْلُ السُّوءِ

اس جملہ میں ایک انطباعی پہلو کی طرف اشارہ ہے ، لفظ ”مِثْلُ“ کبھی صفت غریبہ عجیبہ کے لیے مستعمل ہوتا ہے نواہ صفت مدح ہو یا ذم جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : ”لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مِثْلُ السُّوءِ وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى“ (۴۰)۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہماری ملت جس عز و شرف کی حامل ہے اور اسے شرافت و تہذیب کے جس بلند معیار سے نوازا گیا ہے اس کے پیش نظر ہماری ملت کے کسی بھی فرد کو یہ بات زیب نہیں دیتی کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جو اس کے ملی شرف اور قومی عظمت کے منافی ہو جس کی وجہ سے اس پر کوئی بُری مثال پسپا کی جائے۔

علامہ طبریؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین ہیں ”ای لا ینبغی لنا۔“

(۳۹) دیکھئے مزید تفصیل کے لیے : البسر المائق : ۶/ ۲۹۱-۲۹۲ باب الرجوع فی الہبۃ۔

(۴۰) سورۃ النمل : ۶۰/۱۔

یرید به نفسه والمؤمنین“ (۳۱)

”رجوع فی الہبہ“ کی کراہت کے باوجود والد کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کا حق ہے، چنانچہ فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے: ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یرجع أحد فی ہبته إلا الوالدین ولذہ“

حالانکہ حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی مرفوع روایت ہے جس میں ارشاد ہے: ”اذا كانت الہبۃ لذی رحمہ محرم لم یرجع فیہا“ ان دونوں روایتوں کے درمیان بظاہر تعارض ہے کہ پہلی سے جواز رجوع اور دوسری سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ذی رحم محرم کو کوئی چیز ہبہ کرنے میں مقصود صلہ رحمی ہوتی ہے اور وہ ہبہ کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے، لہذا ہبہ کر کے واپس لینے کا کیا مطلب، سمرۃ بن جندبؓ کی روایت میں اسی کا ذکر ہے۔ جبکہ اجنبی شخص کو کوئی چیز ہبہ کر کے دینے میں مقصود عرفاً عوض حاصل کرنا ہوتا ہے اور چونکہ عوض حاصل نہیں ہوا ہے اس وجہ سے واہب کو رجوع کا حق ہونا چاہیے اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں جو والد کے اپنے بیٹے سے موصوب چیز واپس لینے کا ذکر ہے وہ بطور رجوع فی الہبہ کے نہیں، بلکہ علاقہ ابوت کی وجہ سے ہے اور ”انت و مالک لاییک“ کے اصول کے ماتحت ہے، کیونکہ والد تو بیٹے کا اپنا ذاتی مال ضرورت کی وجہ سے یا اس کی اجازت سے استعمال کر سکتا ہے چہ جائیکہ وہ مال جو اس نے اپنے بیٹے کو ہبہ کے طور پر دیا ہے۔

اور ”الا الوالدین ولذہ“ میں استثناء منقطع ہے، اس استثناء منقطع کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ چونکہ ذی رحم محرم کو کوئی چیز دے کر واپس لینا ممنوع ہے جس سے یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ والد اگر کوئی چیز اپنے بیٹے کو دے تو پھر اس کا لینا مکروہ اور ممنوع ہوگا، چنانچہ شبہ کے ازالہ کے لیے فرمایا: ”الا الوالدین ولذہ“ (۳۲) فرما کر بتا دیا گیا کہ یہ رجوع فی الہبہ کے قبیل سے نہیں بلکہ انت و مالک لاییک کی وجہ سے باپ ہونے کی بنا پر ہے۔



(۳۱) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۸۰/۶۔

(۳۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۰۱/۱۶ باب کراہۃ الرجوع فی الہبۃ۔

بَابُ اللَّقْطَةِ

”لَقَطَ“ بضم اللام وفتح القاف ہے، بعض نے بسكون القاف بھی نقل کیا ہے محدثین کے ہاں پہلا لغت مشہور ہے، چنانچہ علامہ طبری فرماتے ہیں:

”قَالَ الْأَزْهَرِيُّ وَلَمْ أَسْمَعْ اللَّقْطَةَ بِالسُّكُونِ لِغَيْرِ اللَّيْثِ“ (۴۳)

”لَقَطَ“ گرنی پڑنی چیز کو کہتے ہیں جس کے مالک کا کوئی علم نہ ہو، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

”وَالْقَوَّةُ فِي غِيَابَةِ الْجَبِّ يَلْتَقِطُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ“ (۴۴)

اور اصطلاحی معنی ”لَقَطَ“ کے یہ ہیں: ”رَفَعَ شَيْءٌ ضَائِعٌ لِلْحِفْظِ عَلَى الْغَيْرِ لِلتَّمْلِكِ“ (۴۵)

الفصل الأول

﴿عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنِ اللَّقْطَةِ فَقَالَ أَعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا ثُمَّ عَرَفَهَا سَنَةً فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَسَأَلْنَاكَ بِهَا قَالَ فَضَالَةُ الْغَنَمِ قَالَ هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّئِبِ قَالَ فَضَالَةُ الْإِبِلِ قَالَ مَالِكٌ وَلَهَا مَعَهَا سَبَقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرْدُ الْمَاءِ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ فَقَالَ عَرَفَهَا سَنَةً ثُمَّ أَعْرِفْ وَكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا ثُمَّ اسْتَفَقْ بِهَا فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ (۴۶)﴾

(۴۳) دیکھیے شرح الطبری: ۱۸۹/۶۔

(۴۴) سورة يوسف: ۱۰۔

(۴۵) دیکھیے تنویر الابصار المطبوع بہامش رد المحتار: ۳/۲۳۸ کتاب اللقطة۔

(۴۶) الحديث متفق عليه أخرجه البخاری فی صحيحه: ۱/۳۱۹ کتاب المساقاة، باب شرب الناس والدواب من الأنهار۔

”ایک آدمی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے آپ سے لفظ کے متعلق سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: اس کے ظرف اور ڈوری کو پہچان لو پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، پس اگر اس کا مالک آجائے تو اس کو دیدو اور اگر مالک نہ ملے تو تمہیں اس کے بارے میں اختیار ہے، سائل نے بکری کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا: وہ یا تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیے کے لیے ہے، سائل نے گم شدہ اونٹ کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا: تمہیں اس سے کیا مطلب، اس کے ساتھ اس کا مشکیزہ ہے، اس کے جوتے ہیں وہ پانی پر جا کر پانی پیے گا، درختوں سے پتے کھائے گا، یہاں تک کہ اس سے اس کا مالک مل جائے گا۔ مسلم کی روایت میں ہے ایک سال اس کی تشہیر کرو، پھر اس کی ڈوری اور ظرف کو پہچان رکھو، پھر اس کو اپنے استعمال میں لے آؤ، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو اس کو دے دو۔“

”لفظہ“ مُلْقِطٌ یعنی اٹھانے والے شخص کے پاس بطور امانت رہتا ہے اور اس پر لازم ہے کہ وہ اس بات پر کسی کو گواہ بنالے کہ میں اس چیز کو حفاظت سے رکھنے اور اس کے مالک کے پاس پہنچانے کے لیے اٹھاتا ہوں اور ”اشہاد“ یعنی گواہ مقرر کرنے میں یہ بھی کافی ہے کہ ”مَنْ سَمِعْتُمُوهُ يُشَدُّ لِقَطَّةً فَذَلُّوهُ عَلٰی“ (۳۷)

اور ”لفظہ“ کا اٹھانا مستحب ہے اگر اس کو اپنے آپ پر یہ اعتماد ہو کہ تشہیر کر کے مالک کے حوالہ کر دے گا اور اگر یہ اعتماد نہ ہو تو پھر ترک کرنا ہی اولیٰ ہے، لیکن اگر اس نے اس ارادہ سے اٹھایا ہے کہ خود اپنے پاس رکھے گا تو یہ حرام ہے، چنانچہ ”بدائع الصنائع“ میں ہے کہ پھر تو یہ غصب کی طرح ہوگا اور غصب حرام ہے (۳۸)۔

البتہ اگر یہ خوف ہو کہ چھوڑنے کی صورت میں وہ چیز ضائع ہو جائے گی تو پھر اٹھانا واجب ہے، کیونکہ مسلمان کے مال کی ایسی ہی حرمت ہے جیسے اس کے نفس کی (۳۹)، لیکن شرط یہی ہے کہ مالک تک پہنچانے کا ارادہ ہو۔

لفظہ کا اعلان کرنا

أَعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوِجَانَهَا

جمہور کے نزدیک ”لفظہ“ کی تعریف اور تشہیر کرنا واجب ہے، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

(۳۷) دیکھیے الہدایۃ: ۶۱۳/۲ کتاب اللقطة۔

(۳۸) دیکھیے بدائع الصنائع: ۲۰۰/۶ کتاب اللقطة۔

(۳۹) دیکھیے الہدایۃ: ۶۱۳/۲ کتاب اللقطة۔

نے تعریف اور تشہیر کا حکم دیا ہے اور پھر ”اللقاط“ یعنی لقطہ اٹھانا جائز اسی لیے ہے کہ مال اپنے مالک تک پہنچ جائے، لہذا اگر لقطہ ملے تو ہاتھ میں تشہیر کے بغیر اور مالک تک پہنچنے کے بغیر رہ جائے تو یہ ہلاک ہونے کے مترادف ہے؛ جبکہ لقطہ اٹھانے کا جواز ہلاکت سے بچانا تھا جس کے لیے تعریف اور تشہیر ضروری ہے۔

لقطہ جہاں سے اٹھایا ہے اس جگہ بھی اور ان مقامات پر بھی جہاں لوگوں کا اجتماع رہتا ہے اس کی تشہیر کی جائے، تشہیر میں ان آلات اور صفات کا ذکر کرے جن سے لقطہ کی پہچان ہو سکے، مثلاً وہ آلات جن سے لقطہ کی شناخت ہوتی ہے، جیسا کہ حدیث مذکور میں ”عقاص“ اور ”وکاء“ وغیرہ ہیں (۵۰)۔

”عقاص“ بمصر العین اس طرف کا نام ہے جس میں توشہ ہوتا ہے، خواہ وہ چمڑے کا ہو یا کپڑے کا یا کسی اور چیز کا، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: ”العِصَاصُ الْوِعَاءُ الَّذِي تَكُونُ فِيهِ النَّفَقَةُ، جِلْدًا كَانَ أَوْ خِرْقَةً، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ“ (۵۱)۔

اور ”وکاء“ ابن ڈوری کا نام ہے جس سے تھیلی مشکیزہ وغیرہ کا منہ باندھا جاتا ہے، علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: ”وَهُوَ الْخَيْطُ الَّذِي يَشْدُ بِرَأْسِ الْكَيْسِ وَالْجَرَابِ وَالْقُرْبَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ“ (۵۲)۔ حدیث میں ”عقاص“ اور ”وکاء“ کا ذکر بطور علامت کے ہے کہ جو آدمی اس قسم کی علامت بتا کر مطالبہ کرے تو ”لقطہ“ اس کے حوالہ کیا جائے۔

لہذا ”ملقطہ“ لقطہ اٹھانے والے کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ لقطہ کی پہچان کی علامات کی تشہیر کرے، جنس، صفت، مقدار، کیلی چیزوں میں کیل اور وزنی چیزوں میں وزن اسی طرح کپڑوں وغیرہ میں گز اور عددی چیزوں میں تعداد کی تشہیر کرے (۵۳)۔

مدت تعریف

مدت تعریف اور تشہیر میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے، مشہور اقوال یہ ہیں:

امام احمد فرماتے ہیں کہ ”لقطہ“ خواہ نفیس شئی ہو یا خسیس ہو، ہر صورت میں ایک سال تک

(۵۰) تفصیل کے لیے دیکھیے الہدایۃ: ۶۱۳/۲ کتاب اللقطة۔ والبدائع: ۲۰۲/۶ فصل واما بیان ما یصنع بها۔ والبحر الرائق: ۱۵۲/۵ کتاب اللقطة۔ وفتح الباری: ۸۲/۵ باب ضالة الابل۔

(۵۱) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث والآثر: ۲۶۳/۳ باب العین مع الفاء۔

(۵۲) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث والآثر: ۲۲۲/۵ باب الواو مع الکاف۔

(۵۳) دیکھیے فتح الباری: ۸۱/۵ کتاب اللقطة، باب ضالة الابل۔

تشہیر کرنا ضروری ہے ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (۵۳)۔
 شافعیہؒ اور مالکیہؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر ”لقطہ“ کوئی حقیر چیز ہو تو ایک سال تک تشہیر کرنا ضروری نہیں بلکہ ”ملقط“ کی رائے اور ظن پر ہے جتنی مدت میں اس کے گمان کے مطابق تشہیر ہو سکتی ہے وہی مدت کافی ہے ، مثلاً ایک دانق (*) چاندی کے لیے ایک دن اور ایک دانق سونے کے لیے دو یا تین دن کافی ہیں۔

اور اگر لقطہ قیمتی چیز ہے تو پھر مکمل ایک سال تشہیر کرنا ضروری ہے۔
 ”حقیر“ بے قیمت اور ”خطیر“ قیمتی چیزوں کے درمیان فرق کرنے کے لیے کوئی خاص معیار متعین نہیں ، بلکہ ملقط نے جس چیز کے بارے میں یہ گمان کیا کہ اس چیز کے مالک کو اس کے گم ہونے پر زیادہ افسوس نہیں ہوگا اور نہ وہ زیادہ ڈھونڈے گا تو یہ چیز حقیر ہے ورنہ پھر حقیر نہیں ، بلکہ ”خطیر“ قیمتی ہے بعض حضرات نے حقیر کا اندازہ ایک درہم یا ایک دینار کا لگایا ہے (۵۵)۔

حفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر لقطہ کی قیمت دس درہم سے کم ہے تو اس کی تشہیر و تعریف چند دن ہوگی اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے تو ایک سال تک ہوگی (۵۶)۔
 جبکہ راجح قول حفیہ کے نزدیک جس کو شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ لقطہ کی تعریف و تشہیر کے لیے شرعاً کوئی مدت متعینہ مقرر نہیں بلکہ مدت کا دار و مدار ملقط کے ظن غالب پر ہے ، جب تک اس کے گمان میں مالک اس کا طلب گار رہے گا اس وقت تک ملقط پر تعریف و تشہیر لازم ہے ، البتہ جب اس کے گمان میں مالک مزید طلب نہیں کرتا تو تشہیر کی ذمہ داری بھی اس سے ساقط ہو جائے گی۔

تو گویا کہ مدت کا اختلاف اشیاء اور ان کی قیمت کے اختلاف پر مبنی ہے ، کبھی تو لقطہ ایسا ہوگا کہ ملقط کے گمان میں اس کی تعریف ایک یا دو دن میں ہو جائے گی اور کبھی اتنا قیمتی ہوگا کہ ایک سال بھی اس کی تشہیر کے لیے کافی نہیں ہوگا ، لہذا کسی خاص مدت کی تعیین نہیں ہو سکتی (۵۷)۔

صاحب ہدایہؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے ، چنانچہ انھوں نے اس قول کو سب سے آخر میں ذکر کیا (۵۸)

(۵۳) دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۴/۶ الفصل الثانی ۳۳۹۵۔

(*) دانق کی مقدار دراصل چار قیراط ہیں اور ایک قیراط ہونے دو دن ہیں تو گویا ایک دانق کی مقدار سات دن کی ہے۔

(۵۵) دیکھیے تکملة فتح الملهم: ۶۰۶/۲ بیان مدة تعريف اللقطه۔

(۵۶) دیکھیے الهدایة: ۶۱۳/۲ کتاب اللقطه۔ اور آیام کی مزید تفصیل کے لیے اسی صلوٰۃ پر دیکھیے حاشیہ ۹۔

(۵۷) دیکھیے المبسوط للسرخسی: ۴/۱۱۔ (۵۸) دیکھیے الهدایة: ۶۱۳/۲ کتاب اللقطه۔

اور صاحب فتح القدير نے بھی امام سرخسی کا قول نقل کر کے اس کو رائج قرار دیا ہے (۵۹)۔

فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَالْأَفْشَانُكَ

اس جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدت تشہیر گزر جانے کے بعد اگر مالک نہ آئے تو ملقط اس لفظ کو اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، خواہ ملقط ”لفظ اٹھانے والا“ مالدار ہو یا فقیر اور یہی مسلک شافعیہ اور حنابلہ کا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک ملقط لفظ کو اپنے استعمال میں لاسکتا ہے بشرطیکہ مفلس ہو، اگر غنی اور مالدار ہے تو اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا بلکہ اس کو صدقہ کر دے گا، پھر اگر مالک آگیا تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو وہ اس صدقہ کو برقرار رکھے اور اس کے ثواب کا حقدار بن جائے اور چاہے تو ملقط یا اس فقیر سے جس کو لفظ بطور صدقہ دیا گیا ہے تاوان وصول کرے، البتہ اگر لفظ ہلاک و ضائع نہ ہوا ہو بلکہ جوں کا توں موجود ہو تو وہی لے گا تاوان نہیں لے گا (۶۰)۔

اور امام مالک سے دونوں مذہبوں کی طرح روایات منقول ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”والأفشانك بها“ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو ”علیک بہ“ تو تم خود اس کو استعمال کر سکتے ہو۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک تھیلی ملی جس میں سو درہم تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق اس کی تشہیر کرائی اور مالک نہ ملنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے وہ درہم اپنے استعمال میں لائے، حالانکہ حضرت ابی مالدار صحابہ میں سے تھے فقیر نہیں تھے (۶۱)۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو ابو داؤد کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”فَإِنْ وَجَدَ صَاحِبُهَا فَلْيُرِدْهَا عَلَيْهِ، وَإِلَّا فَهُوَ مَالُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ“ (۶۲)

اس روایت میں لفظ کو ”مال اللہ“ سے تعبیر کیا ہے اور ”مال اللہ“ عموماً اس مال کو کہا جاتا ہے جس کے حقدار فقراء ہوتے ہیں نہ کہ اغنیاء، لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس

(۵۹) دیکھیے فتح القدير: ۳۵۱/۵ کتاب اللقطة۔

(۶۰) دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۶/۶ مسئلة ۳۵۰۳۔

(۶۱) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدة القاری: ۲۶۶/۱۲۔ وروایۃ القصة اخر جہا البخاری فی صحیحہ: ۳۲۶/۱۔ اول کتاب اللقطة باب اذا اخبر رب اللقطة۔

(۶۲) الحدیث اخر جہا ابو داؤد فی اول کتاب اللقطة: ۱۳۶/۲ رقم الحدیث ۱۶۰۹۔

طرح تو تمام اشیاء کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے خلقتاً بھی اور ملکاً بھی چنانچہ ارشاد ہے ”وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ“ (۶۳) (*)

دوسرے یہ کہ دیگر روایات اور آثار صحابہؓ بہکثرت منقول ہیں جن میں ”ملقط“ کو انتفاع باللقطہ کی اجازت نہیں دی گئی، بلکہ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ لقطہ کو، صدقہ کر دے (۶۵) اور یا اپنے پاس مالک کے آنے تک رکھ دے، البتہ جن روایات اور آثار میں لقطہ کے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے تو وہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ملقط فقیر اور مستحق ہو (۶۶)۔

باقی حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ کا جواب علامہ عینیؒ نے یہ دیا ہے کہ ایک تو یہ خاص واقعہ جزئیہ ہے اس میں عموم نہیں، دوسرے یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابیؓ کے فقیر ہونے کا علم ہو گیا ہو کیونکہ ایک زمانے میں ابی بن کعب فقیر تھے کہ ابو طلحہؓ کے باغ کے واقعے میں ”اجعلہ لفقرأء اقاربک“ میں ابی بن کعب کا ذکر موجود ہے (*) یا وہ قرض دار ہوں اس وجہ سے ان کو اجازت دی ہو، یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہو کہ حربی کافر کا مال ہے جس سے استمتاع جائز ہے، یا یہ امام کی طرف سے پیشکش ہے جو کہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ (*، *)

قال: فضالة الغنيم قال: هي لك، ولا خيك، اول للذئب
گم شدہ چیز اگر حیوانات کے قبیل سے ہو تو اس کو ”ضالہ“ اور اگر حیوانات کے قبیل سے نہ ہو تو ”لقطہ“ کہا جاتا ہے (۶۷)۔

اس ارشاد کا مقصد اس بات سے آگاہ کرنا ہے کہ بکری چونکہ ایک کمزور جانور ہے جو کہ گنبدان نہ ہونے کی صورت میں بھیڑیے وغیرہ کی گرفت میں جانے سے محفوظ نہیں رہ سکتی اور ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، اس لیے بکری کو پکڑنا جائز ہے بلکہ اسماعیل بن جعفر کی روایت میں تصریح ہے: ”قال: خذها فإنما هي لك“

(۶۳) دیکھیے المغنی لان قدامة: ۸/۶ مسألة ۳۵۰۳۔

(*) سورة النور/۲۳۔

(۶۵) دیکھیے عمدة القاری: ۱۲/۲۶۷-۲۶۸ باب اذا اخبره رب اللقطه بالعلامة۔

(۶۶) دیکھیے تكملة فتح الملهم: ۲/۱۱۳ مسألة استمتاع الملقط باللقطة۔

(*) الحديث اخر جده البخاری فی صحیحہ: کتاب الوصایا، باب اذا وقف او وصی لا قارب، ومن الاقارب؟ ص: ۵۵۷۔

(**) دیکھیے عمدة القاری: ۱۲/۔

(۶۷) دیکھیے فتح الباری: ۵/۸۲ باب ضالة الابل۔

کہ مالک نہ ہونے کی صورت میں بکری کو پکڑ لو اور بکری کے حکم میں ہر وہ جانور داخل ہے جو اپنی حماقت خود نہیں کر سکتا کمزور ہے (۶۸) اور فقیر ہونے کی صورت میں جب مالک نہ ملے تو وہ تسماری ہوگی "لاخیک" بھائی کا ۵۳ عام ہے یا تو مالک مراد ہے کہ اگر تم نے یہ نہ پکڑی اور مالک کے ہاتھ لگ گئی تو وہ لے گا، یا تم نے پکڑ لی اور مالک آیا تب بھی وہی لے گا۔ یا بھائی سے مراد "ملیخہ اخر" ہے کہ اگر تم نے نہ پکڑی تو تسمارے بجائے کوئی اور مسلمان بھائی اسے پکڑ لے گا، یا وہ مسکین مراد ہے جسے مالک نہ ملنے کی صورت میں صدقہ کے طور پر دی جائے۔

اور "ذنب" سے مراد عام سباع اور درندے ہیں جو بکری کو کھا جاتے ہیں (۶۹)۔

"قال: فضالة الابل قال: مالک ولها معها سفانها وحذاثها"

"سقاء" بکسر السین سے مراد اونٹ کا پیٹ ہے، گویا کہ اونٹ کا پیٹ مشک کی طرح ہے، اتنا پانی پی سکتا ہے جس سے وہ کافی دنوں تک گزار کر سکے اور "حذاء" سے مراد اونٹ کے کھربے ہیں۔
بظاہر "معها حذاء ما وسقاء ما" جملہ مستند ہے اور علت کا بیان ہے کہ اونٹ کے اٹھانے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ وہ ایک مضبوط اور حماقت سے مستغنی جانور ہے، پیاس برداشت کر سکتا ہے گردن کے لیے ہونے کی وجہ سے سہولت سے کچھ کھا سکتا ہے اور بدن کے مضبوطی کی وجہ سے گمبان کی عدم موجودگی میں ضائع و ہلاک نہیں ہوتا۔

اور بعض حضرات نے اس کو جملہ حالیہ بنایا ہے اور مطلب یہ کہ تمہیں اونٹ سے کیا مطلب ہے؟ حالانکہ وہ ایسا جانور ہے کہ اس کے پاس زندگی کا سامان موجود ہے، جس کی وجہ سے اس کے لیے کوئی خطرہ نہیں (۷۰)۔ خلاصہ یہ کہ حدیث شریف میں اونٹ کو اس مسافر سے تشبیہ دی گئی ہے جو اپنے ساتھ سامان سفر رکھتا ہے جس کی موجودگی میں اسے کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔

اور اس معاملہ میں ہر وہ جانور اونٹ کے حکم میں ہے جو خود اپنی گمبانی کر سکتا ہے اور خود کچھ کھا پی سکتا ہے، جیسے گدھا گائے وغیرہ۔

علامہ ابن الملک اور امام سرخسی فرماتے ہیں کہ مذنب حنفی میں بکری اور اونٹ کے اٹھانے کی تفصیلت میں کوئی فرق نہیں، اگر ضائع ہونے کا خطرہ ہے تو دونوں کا اٹھانا افضل ہے اور حضرت زید بنی حدیث

(۶۸) بحوالہ بالا۔ و حدیث اسماعیل بن جعفر متفق علیہ: أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۳۲۹/۱۔ کتاب اللقطة: باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد

من ردعاً علیہ وسلم فی صحیحہ: ۶۸/۲ کتاب اللقطة۔

(۶۹) دیکھئے فتح الباری: ۸۲/۵ باب ضالة الابل۔

(۷۰) دیکھئے السرقاة: ۱۶۱/۶۔

خیر القرون کے زمانہ پر محمول ہے جس میں امانت دار اور اہل صلاح زیادہ تھے کسی خیانت کا تصور نہیں تھا اور اس زمانہ میں چونکہ امانت داری نہیں لہذا حفاظت کی خاطر اٹھانا ہی افضل ہے (۷۱)۔

باب الفرائض

”فرائض“ فریضہ کی جمع ہے، جیسے ”حدائق“ حدیقہ کی جمع ہے اور فریضہ بروزن فعیلۃ مفروضۃ کے معنی میں ہے جو کہ مانوڑ ہے، فرض سے جس کے معنی قطع کے ہیں جیسا کہا جاتا ہے: ”فَرَضْتُ لِفُلَانٍ كَذَا اَي قَطَعْتُ لَهُ مِنَ الْمَالِ شَيْئًا“۔

شریعت مطہرہ کی اصطلاح

”المقدرات الشرعية فی المتروکات المالیة“ کو فرائض کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ حصے خداوند قدوس کی طرف سے متعین ہیں، اس لیے ان کو فرائض کہا گیا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”نَصِيبًا مَّفْرُوضًا“ (۱) ای مقدار معلوماً (۲)

فرائض کا علم اہم ترین دینی علوم میں سے ہے اور انسانی معاشرت اور معاش کا ایک بہت بڑا باب اس سے متعلق ہے، شریعت مطہرہ نے اسی وجہ سے فرائض کا زبردست اہتمام کیا ہے، چنانچہ قرآن کریم نے اس کے جو احکام بیان کیے ہیں وہ عام مسائل کی طرح کلیات کی شکل میں نہیں، بلکہ جزئیات سے بحث کی ہے اور ایک ایک رشتہ دار کا حصہ مستقل طور پر بتایا ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرائض کی تعلیم و تعلم کی خاص طور پر ترغیب دی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ فَإِنَّهُ نِصْفُ الْعِلْمِ وَهُوَ أَوَّلُ شَيْءٍ يَنْتَسِبُ وَأَوَّلُ شَيْءٍ يَنْتَزَعُ مِنْ أُمَّتِي“ (۳) یعنی علم فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھاؤ کیونکہ یہ نصف علم ہے اور یہ سب

(۷۱) دیکھیے المرقاة: ۱۶۲/۶۔

(۱) سورة النساء: ۷۔

(۲) دیکھیے تفصیل کے لیے فتح الباری: ۲/۱۲۔ اول کتاب الفرائض والمرقاۃ: ۱۶۶/۶۔

(۳) الحدیث أخرجه ابن ماجه فی کتاب الفرائض: ۹۰۸/۲ باب الحث علی تعلیم الفرائض رقم الحدیث ۲۷۱۹ والدارقطنی فی الفرائض: ۳/

۶۷ واللفظ لـ۔

سے پہلی چیز ہوگی جو بھلا دی جائے گی اور سب سے پہلی چیز ہوگی جو میری امت سے اٹھالی جائے گی۔
اسی طرح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوا النَّاسَ فَإِنِّي أَمْرٌ مَقْبُوضٌ“ (۴)

میراث کے احکام کے نازل ہونے کا بیان

حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے جو غایت درجہ کے شرک و کفر اور
ناثانستگی کا زمانہ لوگوں پر گزرا ہے اس کو جاہلیت کہتے ہیں، جاہلیت میں جہاں اور طرح طرح کی ظالمانہ رسمیں
اور جاہلانہ خیالات مثلاً لڑکیوں کا زندہ درگور کر دینا، غلاموں کے ساتھ سختی اور تشدد کرنا، یتیموں کا مال کھانا وغیرہ
شائع اور رائج تھے، وہاں ایک طریقہ یہ بھی رائج تھا کہ مرنے والے کا مال صرف وہی آدمی لیتے تھے جو پورے
مرد، جوان، میدان جنگ میں جانے کے قابل ہوں عورتوں، بچوں اور ضعیفوں کو میراث نہیں ملتی تھی مفلس
و بے کس بیوہ اور مصوم و یتیم، مستحق رحم لڑکے اور لڑکیاں روتے چلاتے رستے تھے اور جوان، قوی، مالدار چچا
اور بھائی آکر آنکھوں کے سامنے سب مال پر قبضہ کر لیتے تھے۔

جاہلیت میں مردوں کو تین

علاقوں کی وجہ سے میراث ملتی تھی

① علاقہ نسب کی وجہ سے یعنی میت کی اولاد میں یا آباء و اجداد میں داخل ہونا۔

② عہد معاہدہ اور مواخات کے سبب سے، یعنی دو شخصوں کا باہمی اقرار کہ ہم دونوں ایک دوسرے کے
رنج و راحت، موت و حیات میں شریک رہیں گے ایک پر کسی قسم کا تاوان لازم ہوگا تو دوسرا ادا کرے گا جو زندہ
رہے گا وہ مرنے والے کی میراث پائے گا۔

③ کسی کو متبنی بنالینے کی بنا پر یعنی جو شخص کسی کی اولاد کو بیٹا بنالیتا تو وہ دونوں باہم حقیقی باپ بیٹے کی
مانند سمجھے جاتے تھے اور ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔

ابتداء اسلام میں بھی انہیں علاقوں کی وجہ سے میراث ملتی رہی، پھر جب اسلام کا نور پھیلنا شروع
ہوا، یتیموں کے اور عورتوں کے حقوق اور دیگر معاملات کی بتدریج اصلاح ہو رہی تھی تو میراث کا بھی نمبر آیا

(۴) الحدیث اخرجه الحاكم في المستدرک علی الصحيحین: ۳/۳۲۳ کتاب الفرائض: تعلموا الفرائض۔

اور اس سلسلے کی اصلاحات وارد ہوئیں۔

چنانچہ پہلے مرحلے میں یہ لازم ہو گیا کہ ہر شخص بوقت وفات اپنے والدین اور اقرباء کے لیے اپنی رائے سے مناسب سمجھ کر وصیت کر جائے اور اپنے مال میں ان کا حصہ مقرر کر جائے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

”کَتَبَ عَلَیْکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُکُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْرًا الْوَصِیَّةَ لِلْوَالدَیْنِ وَالْأَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوفِ“ (۵) فرض کر دیا گیا تم پر جب حاضر ہو کسی کو تم میں سے موت بشرطیکہ چھوڑے کچھ مال وصیت کرنا ماں باپ کے واسطے اور رشتہ داروں کے لیے انصاف کے ساتھ۔

اس رحمن و رحیم مہمان نواز کی مہربانی دیکھو کہ اس مسافرِ آخرت کی پس ماندہ چیزیں ابتداء ہی سے بطور خود تقسیم نہیں کیں، بلکہ کچھ عرصہ تک اسی رخصت ہونے والے مسافر کو یہ اختیار دے دیا کہ جس طرح مناسب سمجھے اپنے والدین اور رشتہ داروں پر اپنا مال تقسیم کر جائے، یعنی دین محمدی کے ابتدائی زمانہ میں مال چھوڑنے والے شخص پر واجب تھا کہ موت کے قریب اپنے والدین اور اقرباء کے لیے اپنی مرضی سے مناسب طریقہ پر وصیت کر جائے کہ اس قدر فلاں کو دیا جائے اور اس قدر فلاں کو۔

لیکن اس درمیانی عرصہ کے تجربہ سے جب خدا تعالیٰ نے لوگوں کو دکھلایا اور یقین کرا دیا کہ پورا عدل و انصاف انسانی طاقت سے باہر ہے، رواداری و لحاظ و مروت کی خاطر کچھ نہ کچھ بے انصافی ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ نے انسان کے ہاتھ سے یہ اختیار نکال لیا اور اس کام کو خود ہی انجام دیا اور اس قدر اہتمام کیا کہ بلا واسطہ فرشتہ مقرب اور بلا تشریح نبی مرسل مسافرِ آخرت کے مال کے بارے میں وارثوں کے لیے وصیت کرنے کا حکم منسوخ فرما کر صاف صاف وارثوں کے لیے قرآن مجید میں تجویز فرمادیئے۔

میراث کی ابتداء کا قصہ اس طرح ہے کہ حضرت اوس بن ثابت انصاریؓ کا انتقال ہوا، انھوں نے ایک زوجہ مسماۃ اُمّ کعبہؓ چھوڑی اور تین بیٹیاں، حضرت اوسؓ نے جن دو شخصوں کو اپنے مال کا وصی بنایا تھا انھوں نے حسب رواج جاہلیت کل مال اوس کے چچازاد بھائیوں خالد اور عرفجہ کو دے دیا اور زوجہ اور بیٹیاں روتی رہ گئیں، ایسی بے کس اور غریب خواتین کا چارہ گر اور مددگار ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کون ہو سکتا تھا، یہ روتی ہوئی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ شوہر کے وصیوں نے نہ مجھے کچھ دیا نہ میری بیٹیوں کو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حال سن کر انتہائی افسوس کا اظہار فرمایا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود مختار حاکم نہ تھے اور اپنی طرف سے فیصلہ نہیں فرما سکتے تھے، اس لیے احکم الحاکمین کے حکم کا انتظار فرمایا

اور حضرت اوس کی زوجہ محترمہ کو سہلی دے کر فرمایا: اپنے مکان کو لوٹ جاؤ اور جب تک خدا تعالیٰ کی طرف

سے کوئی فیصلہ نہ ہو صبر کرو، چنانچہ ارشاد ربانی نازل ہوا: (۶) -

”لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ“ (۷) -

اس ارشاد سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ترکہ اور میراث صرف مردوں ہی کا حق نہیں، بلکہ مردوں کی

طہرن عورتوں کا بھی اس میں حق مقرر ہے۔

اس حکم کو سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اوس کے وصیوں کے پاس پیغام بھیجا کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا حق بھی میراث میں مقرر فرما دیا ہے، لیکن ابھی تک مقدار اور حصہ مقرر نہیں فرمایا، لہذا تم اوس کے مال کو بجسہ حفاظت سے رکھنا اور اس میں سے کچھ خرچ نہ کرنا، عنقریب کوئی حکم نازل ہو جائے گا۔

اس قصہ کو کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا اور ابھی تک کوئی خاص حصہ متعین نہیں فرمایا گیا تھا کہ دوسرا واقعہ پیش آیا۔

سعد بن ربیع قبیلہ خزرج کے ایک جلیل القدر انصاری صحابی شوالِ سہ میں احد کے مشہور غزوہ میں بارہ زخم کھا کر شہید ہو گئے، ان کی شہادت کے بعد ان کے بھائی نے حسب دستور قدیم کل مال پر قبضہ کر لیا زوجہ اور دو بیٹیاں محروم رہ گئیں۔

بیکسوں کے فریاد رس آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے تو ان کی زوجہ بھی لڑکیوں کو ہمراہ لے کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں فریاد کرنے آئیں اور عرض کیا کہ حضرت میرے شوہر سعد بن ربیع کی یہ دو لڑکیاں ہیں، ان کے والد نے غزوہ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں میں جان نثار کر دی جو کچھ ان کا ترکہ اور مال تھا وہ سب ان لڑکیوں کے چچا نے لے لیا اور ان کے لیے کچھ نہ چھوڑا، اب ان کے نکاح کی فکر ہے اور جب تک کسی قدر مال نہ ہو عزت کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تصفیہ کو بھی خدا تعالیٰ کے حکم کے انتظار میں مالتوی رکھا اور سعد بن ربیع کی زوجہ سے یہ ارشاد فرما کر رخصت کر دیا کہ عنقریب اللہ تعالیٰ اس کا فیصلہ فرمادیں گے، یہ تو معلوم ہو گیا تھا کہ عورتوں کا بھی حق ہے، البتہ یہ بات معلوم نہیں تھی کہ کونسی عورت حقدار ہے اور اس کو کتنا حصہ ملے گا، چنانچہ اسی انتظار کے دوران سعد بن ربیع کی زوجہ کچھ عرصہ تک صبر کرنے کے بعد پھر روتی ہوئی خدمت مبارک میں آئیں۔

(۶) دیکھئے الاملۃ فی تہذیب الصحاح: ۳۸۶/۴ حرف الکاف القسم الثانی۔ وکذا احکام القرآن للقرطبی: ۵۷/۵-۵۸۔
(۷) سورۃ النساء: ۷/۶۔

ان کا رونا رحمت الہی کے لیے بہانہ بن گیا اور میراث کا سب سے آخری اور قطعی صاف اور واضح حکم ”يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ“ (۸) نازل ہو گیا، جس میں زوجہ اور بیٹیوں کا حصہ بھی مقرر فرما دیا گیا ہے اور تمام وارثوں کے نہایت وضاحت سے یقینی اور قطعی حصے بھی بیان فرما دیئے گئے، جن میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

جناب سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی تعمیل میں سعد بن ربیعؓ کے بھائی کے پاس پیغام بھیجا کہ اپنے بھائی کے مال میں سے دو ثلث لڑکیوں کو دے دو اور آٹھواں حصہ ان کی والدہ کو اور جو کچھ باقی رہے وہ تمہارا ہے (۹)۔

اسلام کے اس پر حکمت اور سب سے آخری قاعدہ میراث کے مطابق جو سب سے پہلی میراث تقسیم ہوتی ہے، وہ یہی سعد بن ربیع رضی اللہ عنہ کی میراث تھی، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوسؓ کے مال میں سے بھی دو حصے تین بیٹیوں کو اور آٹھواں حصہ زوجہ کو اور باقی چچا زاد بھائیوں کو دلوا دیا اور اسی قاعدہ پر عمل درآمد شروع ہوا، جس سے یہ ثابت ہوا کہ اسلام نے عورت کی عزت اور وقعت کا خاص خیال رکھا ہے، ورنہ اہل دنیا خصوصاً اہل عرب نے ان کو صرف ذریعہ نسل اور سامان نشاط سمجھ رکھا تھا، زمانہ جاہلیت میں اول تو کسی کو کبھی عورتوں کو میراث دینے کا خیال ہی نہ آیا اور اگر اتفاق سے عرب کے ایک عاقل اور مصلح شخص عامر بن حبسم کو خیال بھی آیا تو اس نے بالکل مردوں کی برابر کر کے حصہ عورت کے لیے مقرر کیا اور فرق مراتب کا خیال نہیں رکھا، جس پر چند روز ان کے پیروکاروں نے عمل کیا اور پھر یہ قاعدہ بالکل متروک اور نسیا نسیا ہو گیا، ایسی مثالوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ عقول انسانی ہزار بلند پروازی کریں، لیکن اس احکم الحاکمین اور حکیم مطلق کی مصالح اور حکمتوں کی برابری نہیں کر سکتیں۔

اشکال

یہ ظاہر ہے کہ عورت چونکہ خود مال حاصل کرنے سے عاجز ہے، لہذا وہ زیادہ قابل رحم اور مستحق مال ہے وہ تجارت و زراعت مثل مردوں کے نہیں کر سکتی، نیز شوہر کی خدمت اور بچوں کی پرورش میں مصروف رہتی ہے، علاوہ ازیں وہ خلفۃ بھی کمزور ہے اور پھر حمل کی گرانی، پیدائش کی تکلیف، دودھ پلانے کی محنت اس کو بالکل ہی ناتواں بنا دیتی ہے، نیز بوجہ ناقص العقل ہونے کے وہ اکثر دھوکہ کھاتی ہے اور مال ضائع ہو جاتا ہے،

(۸) سورۃ النساء: ۱۱۔

(۹) ومضمون القصة مذکور فی رواية جابر رضي الله عنه فی الفصل الثاني من هذا الباب۔

ان امور کے لحاظ سے عورتوں کو مردوں سے زیادہ حصہ دیا جانا مناسب تھا، ورنہ کم از کم برابر تو ضرور دیا جاتا یہ کیسا انصاف ہے کہ اس کا حصہ نصف کر دیا گیا۔

جواب

عورتوں کو خرچ کی بہت کم ضرورت ہوتی ہے، عام حالت یہ ہے کہ نہ اپنا ضروری خرچ ان کے ذمہ ہوتا ہے نہ اولاد کا، بلکہ شادی ہونے تک ماں باپ ان کی پرورش کرتے ہیں، نکاح کے بعد ان کا تمام خرچ شوہر کے ذمے واجب ہو جاتا ہے اور پھر شوہر سے علاوہ میراث کے مرکی بھی مستحق ہیں اور ہر قسم کے زائد خرچوں سے آزاد ہیں، اس حالت میں تو نصف حصہ بھی زیادہ معلوم ہوتا ہے، بخلاف مرد کے کہ خود اپنے اور اولاد اور زوجہ کے تمام مصارف اس کے ذمے ہوتے ہیں اولاد کی پرورش کے مصارف، ان کی تعلیم کے اخراجات سب وہی برداشت کرتا ہے، شادی، نکاح وغیرہ کے بڑے بڑے خرچوں کا بار وہی اٹھاتا ہے۔

شادی، غم، میزبانی، خیرات، چندہ، مکان، لباس وغیرہ جس قدر دنیا کے خرچ ہیں سب اسی کے اوپر ہیں، معاملات کی وجہ سے کبھی کبھی تاوان و نقصان بھی اسی کے سر پڑتا ہے۔

بخلاف عورت کے کہ کوئی بھی خرچ اس کے ذمے نہیں، چنانچہ یہ امر کسی سے پوشیدہ نہیں ایسی حالت میں عورتوں کو مردوں سے نصف حصہ ملنے کو اگر کوئی شخص زیادہ سمجھ لے تو چنداں تعجب نہیں نصف حصے کو خلاف انصاف سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے۔

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ عورت کم عقل ہے اگر زیادہ مال ہوگا تو زیادہ ضائع کرے گی اور طرح طرح کے فساد کرے گی تو کثرت مال باعث وبال ہو جائے گا، اس لیے کم مال دلا کر فساد سے بھی بچالیا اور مستحق و حقدار قرار دے کر محرومی اور ناقدری سے بھی نجات بخشی۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس آخری حکم نے میراث کے احکام کی میعاد کو بھی ختم کر دیا، زمانہ جاہلیت کا طریقہ بھی ختم ہوا اور ابتداء اسلام کا قصہ بھی ختم ہوا کہ وارثوں کے لیے وصیت ناجائز قرار دے دی گئی، چنانچہ محسن الانسیت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر با آواز بلند فرمایا: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِبُورِثٍ" یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر ایک مستحق کو اس کا پورا حق عطا فرما دیا ہے، پس اب کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں۔

یہ اور بات ہے کہ مردوں کو عورتوں پر فوقیت حاصل ہے، چونکہ خالق مختار نے اپنے اختیار سے بعض مخلوق کو بعض پر فوقیت دی ہے اور اس فطری فضیلت اور فوقیت کو حاصل کرنے کی تمنا سے منع فرمایا ہے۔

چنانچہ ارشاد ربانی ہے :

”وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا، وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ، وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا“ (۱۰) اور ہوس مت کرو جس چیز میں بڑائی دی اللہ نے ایک کو ایک پر، مردوں کا حصہ ہے اپنی کمائی سے، عورتوں کا حصہ ہے اپنی کمائی سے، اور مانگو اللہ سے اس کا فضل، بیشک اللہ کو ہر چیز معلوم ہے۔“

اور اب اسلامی شریعت میں اسباب و علاقہ میراث صرف تین رہ گئے :

۱۔ نسب ۲۔ نکاح ۳۔ ولاء یعنی باہمی معاہدہ و عہد اور غلام آزاد کرنے والے کا حق (۱۱) جنہیں ”مولیٰ

الموالاة“ اور ”مولیٰ العتاقہ“ کہا جاتا ہے۔

الفصل الأول

﴿وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوَّلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۲)﴾

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فرائض ان کے اہل کو دو پہر جو بچ رہے تو وہ اس مذکر مرد کے لیے ہے جو میت سے زیادہ قریب ہو۔

ورثاء کی تین قسمیں ہیں :

۱۔ ذوی الفروض، یعنی وہ ورثاء جن کے حصص قرآن کریم میں مقرر کر دیئے گئے ہیں، جیسے زوجین اور

اُمہیں۔

۲۔ عصبات، وہ ورثاء جن کے حصے متعین نہ ہوں، بلکہ جو مال ذوی الفروض سے بچ جائے وہ عصبات لے لیں اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو تمام مال کے وہی علی وجہ العصبۃ حقدار ہوں گے، جیسے ابناء اور اخوة ہیں۔

(۱۰) سورۃ النساء/۳۲۔

(۱۱) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے مفید الوارثین ص ۳۰-۳۶ تالیف حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب۔

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخر جہ البخاری فی الفرائض: ۹۹۶/۲ باب میراث الولد من ابیہ وامہ۔ ومسلم فی صحیحہ: ۳۳/۲ اول کتاب الفرائض۔

۵ ذوی الارحام وہ ورثاء ہیں جن کی میت کے ساتھ قرابت ہو، لیکن نہ وہ ذوی الفروض سے ہوں اور نہ عصبات سے، جیسے عمت اور خالات ہیں۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض کو اُن کے ”فرائض“ حصے دے دو اس کے بعد بقیہ مال میت کے رشتہ داروں میں سے سب سے قریبی رشتہ دار مرد یعنی عصبہ کو دیا جائے (۱۳)۔
اور یہی قاعدہ ہے کہ ذوی الفروض سے جو مال بچتا ہے وہ عصبات کو ملتا ہے۔

فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأُولَىٰ رَجُلٍ ذَكَرَ

لفظ ”أولیٰ“ بمعنی ”اقرب“ کے ہے اور یہ ”ولیٰ“ بسکون اللام سے مشتق ہے، جس کے معنی ”قرب“ کے ہیں، صحیح مسلم کی روایت میں ”فہو لأدنیٰ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس معنی میں صریح ہیں۔ یعنی ”أقرب العصبات“ (۱۴)

لفظ ”رجل“ کے بعد لفظ ”ذکر“ بڑھایا، حالانکہ رجل مذکر ہی ہوتا ہے، یہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے کہ اس قسم میں سبب میراث ”ذکورۃ“ یعنی مذکر ہونا ہے، نیز اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ لفظ ”رجل“ کو ”انثیٰ“ موثث کے مقابلے میں استعمال کیا گیا ہے نہ کہ ”صغیر“ نابالغ کے مقابلے میں، لہذا ہر مذکر عصبہ میں سے وارث ہوگا خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر۔

حدیث مذکور عصبات کے وارث بننے کے لیے اصل مسئلہ ہے، چنانچہ علماء اہل سنت کا حدیث مذکور کی بنیاد پر اس بات پر اجماع ہے کہ جو مال ذوی الفروض سے بچ جائے وہ مال اقرب العصبات کو مل جائے گا، یعنی ذوی الفروض کے بعد عصبات اپنی ترتیب کے مطابق وارث ہوں گے۔

واضح رہے کہ ”ذکورۃ“ یعنی مذکر ہونا عصبہ بنفسہ کے لیے تو شرط ہے، لیکن عصبہ بالغہ جیسے ”بنت“ عصبہ بن جائے ”ابن“ کی وجہ سے اور عصبہ مع الغیر جیسے ”اخت“ عصبہ بن جائے ”بنت“ کے ساتھ تو اس میں ”ذکورۃ“ شرط نہیں، بلکہ ان کو عصبہ بھی حقیقۃً نہیں مجازاً کہا جاتا ہے، حقیقۃً عصبہ ”عصبہ بنفسہ“ ہی ہیں، جن کے لیے ”ذکورۃ“ مذکر ہونا شرط ہے (۱۵)۔

(۱۳) دیکھیے تکملہ فتح الملہم: ۱۴/۲ باب الحقوق الفرائض ما علیہا۔

(۱۴) دیکھیے فتح الباری: ۱۱/۱۲ باب میراث الولد من ایہ وامہ۔ ”لادنی رجل ذکر“ کی تحقیق کے لیے دیکھیے: شرح صحیح مسلم للابن: ۱۴/۳۱۸ کتاب الفرائض۔

(۱۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ۱۲/۱۲-۱۳ باب میراث الولد من ایہ وامہ۔

عن یحییٰ بن اسماعیل بن زبید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرث المسلمون الکافر ولا الکافر المسلم متفق علیہ (۱۶)

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا اور نہ کافر مسلمان کا وارث ہوتا ہے۔“

اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا، البتہ مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور امت ائمہ اربعہ اور فقہاء امت کے نزدیک مسلمان بھی کافر کا وارث نہیں بن سکتا، جب کہ حضرت معاذ بن جبل اور حضرت معاویہ سعید بن المسیب اور مسروق رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے اور کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا اور اس کو نکاح پر قیاس کیا جاتا ہے کہ مسلمان مرد کا نکاح اہل کتاب کی عورت کے ساتھ صحیح ہے، جبکہ مسلمان عورت کے ساتھ ان کا نکاح صحیح نہیں۔

اس کے علاوہ ان حضرات کا استدلال ایک تو اس روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”الإسلام یعلو ولا یعلیٰ علیہ“ کہ اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ان کا استدلال اس ارشاد گرامی سے ہے: ”الإسلام یزید ولا ینقص“ (۱۷)۔

جمہور کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جس میں تصریح ہے: ”لا یرث المسلمون الکافر“ کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا اور یہ روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص ہے، جبکہ ان حضرات کی روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص نہیں، بلکہ وہ اس بات پر محمول ہے کہ دین اسلام دیگر ادیان سے افضل ہے۔ باقی میراث کو نکاح پر قیاس کرنا ایک تو اس لیے قبول نہیں کہ یہ قیاس حدیث مذکور نص صریح کے مخالف ہے، دوسرے یہ کہ یہ قیاس ایک اور قیاس سے ٹوٹ جاتا ہے اور وہ یہ کہ میراث کا تعلق ولایت سے ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مسلمان اور کافر کے درمیان ولایت نہیں، لہذا کوئی ایک دوسرے کا وارث نہیں بن سکتا (۱۸)۔

(۱۶) الحدیث متفق علیہ احمد البخاری فی المرئض: ۱۰۰/۲ باب لا یرث المسلمون الکافر، ومسلم فی اول کتاب الفرائض: ۲۳/۲۔

(۱۷) دیکھئے المغنی لابن قدامة: ۲۳۶/۶ مسأله ۴۹۳۶۔ والمرئض: ۱۶۸/۶۔

(۱۸) تفصیل کے لیے دیکھئے: فتح الباری: ۵۰/۱۲ باب لا یرث المسلمون الکافر۔

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذ بن جبل اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی کافر مر جائے اور اس کا کوئی کافر رشتہ دار نہیں جس کو میراث مل جائے، البتہ کوئی مسلمان اس کا رشتہ دار ہے تو مذکورہ صورت میں اس کا ترکہ مسلمانوں کے بیت المال کو دیا جائے گا، جس میں امام اور حاکم کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے اجتہاد اور رائے سے جیسے مناسب سمجھے خرچ کرے، لیکن اس صورت میں حضرت معاذ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ یہ مال کافر کے مسلمان رشتہ دار کو دیا جائے تاکہ اسلام میں داخل ہونے والے لوگوں کے دلوں کی تالیف ہو جائے، گویا کہ یہ معاملہ میراث اور توریت کے قبیل سے نہیں، بلکہ تالیف کے قبیل سے ہے، البتہ جب زمانہ گزر گیا تو لوگوں نے اس کو توریت ہی سمجھا اور مسلمان کو کافر کا وارث قرار دینے لگے تو حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اسی غلط فہمی کی وجہ سے اس مسئلے کو رد کر دیا اور پہلا حکم کہ مسلمان اور کافر کے درمیان وراثت نہیں چلتی نافذ کر دیا (۱۹)۔

مرتد کے بارے میں بھی اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا، مسلمان مرتد کا وارث بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں بھی اسی طرح اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام ربیعہؒ وغیرہم فرماتے ہیں: جس طرح مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا ایسا ہی مرتد کا وارث بھی نہیں بن سکتا۔ جبکہ حضرات کوفیینؒ امام اوزاعیؒ امام اسحقؒ وغیرہم کے نزدیک مسلمان مرتد کا وارث بن سکتا ہے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جو مال مرتد نے حالت ارتداد میں کمایا ہے وہ مال بیت المال کا ہے اور جو مال حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان ورثہ کے لیے ہے تو گویا مسلمان وارث بن سکتا ہے، لیکن تمام مال میں نہیں (۲۰)۔



❦ وعنہ ❦ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَبْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ» (۲۱)

قوم کا بھانجا اسی قوم میں شامل ہے۔

(۱۹) دیکھیے اعلام السنن: ۳۲۹/۱۸ باب عدم التوارث بین المسلم والكافر۔

(۲۰) دیکھیے المرقاة: ۱۶۸/۶۔ وشرح الطبی: ۱۹۶/۶۔

(۲۱) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی الفرائض: ۱۰۰۰/۲ باب مولی القوم من انفسهم وان الاخت منهم؛ ومسلم فی الزکاة: ۳۵/۲ باب

اعطاء المولفة قلوبهم علی الاسلام رقم الحدیث ۱۰۵۹ (۱۳۳)۔

ذوی الارحام کی تفصیل

حدیث میں ذوی الارحام کی میراث کا ذکر ہے اور ذوی الارحام میت کے ان رشتہ داروں کو کہتے ہیں جو نہ ذوی الفروض ہوں اور نہ عصبات، عصبات کی طرح ذوی الارحام کے بھی چار درجے ہیں۔
درجہ اول خود میت کی وہ اولاد جو ذوی الفروض اور عصبات میں داخل نہیں، جیسے ”اولاد البنات وان سفلوا“ یعنی نواسے نواسیاں۔

درجہ دوم میت کے اصول جو ذوی الفروض اور عصبات نہیں جیسے جد فاسد ”اب الائم“ یعنی نانا اور جدہ فاسد ”ام الائم“ یعنی نانی۔

درجہ سوم۔ میت کے ماں باپ کی اولاد جو ذوی الفروض و عصبہ نہیں جیسے ”اولاد الاخوات“ بھانجے، بھانجیاں ”بنات الاخوة“ بھتیجیاں اور ”بنو الاخوة لام“ اخیانی بھتیجے۔

درجہ چہارم۔ دادا اور دادی اور نانی کی اولاد جیسے پھوپھی، خالہ، ماموں اسی طرح اخیانی چچا وغیرہ۔
اس مسئلہ پر حضرات ائمہ کا اجماع ہے کہ اگر ذوی الفروض اور عصبات موجود ہوں تو میراث انہی کو ملے گی، ذوی الارحام کو بالاتفاق حصہ نہیں ملے گا، لیکن ذوی الفروض اور عصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام میراث کے مستحق ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت زید بن ثابتؓ، سعید بن المسیبؓ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذوی الارحام کے لیے میراث نہیں، اگر ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں تو میت کا مال بیت المال میں رکھا جائے گا۔

اور استدلال حضرت حارثؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن میراث العمۃ والخالۃ؟ فسکت، فنزل علیہ جبرئیل علیہ السلام، فقال: ”حدثنی جبرئیل ان لا میراث لهما“ (۲۲)

”کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پھوپھی اور خالہ کی میراث کے بارے میں دریافت کیا گیا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا، حضرت جبرئیل علیہ السلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل امین علیہ السلام نے مجھے بتایا کہ پھوپھی اور خالہ کے لیے میراث نہیں۔“

نیز تقسیم میراث کے سلسلے میں بھی قرآن کریم کی آیت میں ذوی الارحام کا ذکر نہیں۔

ان حضرات کے علاوہ جمہور امت حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ و دیگر صحابہ

کرام، حضرات ائمہ حنفیہ، امام احمد، حسن بصری، ابن سیرین وغیرہم سب کے نزدیک ذوی الفروض اور عصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام وارث ہوں گے اور علامہ ابن رشد نے یہاں تک لکھا ہے کہ زید بن ثابتؓ کے علاوہ سب صحابہؓ توریت ذوی الارحام کے قائل ہیں (۲۲)۔

علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ فرماتے ہیں (۲۳) کہ ہمارا استدلال ایک تو قرآن کریم کی آیت کریمہ سے ہے ”وَالْوَارِثُ مِنَ الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ“ (۲۵) ”فی کتاب اللہ“ کے معنی ہیں ”فی احکامہ وفرائضہ“ کیونکہ ”کتاب“ کا لفظ عموماً فریضہ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

دوسرے حدیث شریف میں ارشاد ہے جو اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے: ”الْخَالُ وَارِثٌ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ يَعْزِلُ عَنْهُ وَيَرِثُهُ“ (۲۶) جس شخص کا ”ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی وارث نہیں ہوتا تو ”ذوی الارحام“ میں سے اس کا ماموں اس کا وارث ہوتا ہے جو اس کی طرف سے خون بہا ادا کرتا ہے اور اس کی میراث پاتا ہے۔

اشکال

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ تو ایک محاورہ ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے ”الْجَوْعُ زَادَ مَنْ لَا زَادَ لَهُ وَالصَّبْرُ حَبْلَةٌ مَنْ لَا حَبْلَةَ لَهُ“

لہذا یہاں بھی مطلب یہی ہوگا کہ جس کا ماموں کے علاوہ کوئی وارث نہ ہو تو اس کا کوئی وارث ہی نہیں ہے اور اس سے ماموں کا وارث ہونا نہیں بلکہ عدم وارث ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ محاورہ یہاں نہیں چلتا، کیونکہ حدیث میں تصریح ہے ”یرثہ“ اور ایک روایت میں ارشاد ہے ”یرث مالہ“

نیز حضرات صحابہ کرامؓ نے بھی یہی سمجھا، چنانچہ جب حضرت عبیدہؓ نے حضرت عمرؓ سے ماموں کی میراث کے بارے میں سوال کیا تو آپؓ نے یہی جواب لکھ کر بھیج دیا اور ظاہر ہے کہ حضرات صحابہؓ کا فہم

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے العرفاء: ۶/۲۳۶ ماب الفرائض۔

(۲۳) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے: المغنی لامر فدامة: ۶/۲۰۵-۲۰۶ ماب ذوی الارحام۔

(۲۵) سورة الاحزاب: ۶۔

(۲۶) الحديث اخرجه لموداود في الفرائض: ۳/۱۲۳ باب ميراث ذوی الارحام رقم الحديث ۲۸۹۹۔

مستقل دلیل ہے (۲۷) ذوی الارحام کی وراثت پر تیسری دلیل فصل ثانی میں حضرت بریدہؓ کی روایت میں تصریح ہے :

”التَّيْسُ وَالْوَإِثْنَاؤُ ذَا رَحِمٍ“ (۲۸)

یہاں وارث سے مراد ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی وارث ہے اور مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض اور عصبات میں سے اگر کوئی نہ ہو تو ذوی الارحام کو بھی میراث ملے گی (۲۹)۔

الفصل الثانی

﴿وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ وَتَرَكَ شَيْئًا وَلَمْ يَدْعَ حَاجِمًا وَلَا وَلَدًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطُوا مِيرَاثَهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ قَرْبَتِهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۳۰)﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک آزاد کردہ غلام کا انتقال ہوا اور اس نے کچھ ترکہ چھوڑا اور کوئی دوست اور اولاد نہیں چھوڑی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی میراث اس کی بستی کے کسی آدمی کو دیدو۔“

آزاد شدہ غلام کی میراث کا مستحق عصبہ لسی نہ ہونے کی صورت میں حق ولاء کی بنیاد پر اس غلام کا ”مستحق“ آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔

روایت مذکورہ میں اس غلام کا ذکر ہے جس نے کوئی وارث نہیں چھوڑا اور آزاد کرنے والے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور انبیاء چونکہ کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ کوئی شخص انبیاء کا وارث ہوتا ہے، اس لیے اس ترکہ کا حقدار بیت المال تھا اور بیت المال کا مصرف چونکہ فقراء مساکین وغیرہ ہوتے ہیں، اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے مال کو اس کی بستی کے کسی محتاج و مستحق شخص کو دے دینا

(۲۷) دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۲۰۶/۶۔

(۲۸) الحدیث أخرجه أبو داود في الفرائض: ۱۲۳/۳ باب في ميراث ذوی الارحام رقم ۲۹۰۴۔

(۲۹) دیکھیے المرقاة: ۱۴۳/۶۔

(۳۰) الحدیث أخرجه أبو داود في الفرائض: ۱۲۳/۳ باب في ميراث ذوی الارحام الرقم ۲۹۰۲، والترمذی فی جامعہ: ۳۰/۲ باب فی الذی

يموت وليس له وارث واللفظ لابی داود يفرق بين ميراث ذوی الارحام وبين ميراث ذوی الفروض۔

مناسب سمجھا (۳۱) -

حضرات انبیاء علیہم السلام نہ خود وارث بنتے ہیں نہ کوئی اور ان کا وارث بن سکتا ہے۔ علامہ ابن بطل فرماتے ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے مال کا کوئی وارث نہیں بن سکتا اور اس میں حکمت یہ ہے کہ رب تعالیٰ نے ان حضرات کو لوگوں تک خداوندی پیغام پہنچانے کے لیے بھیجا ہے اور اس بات کا اعلان کرایا: ”لَا أُسْئِلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا“ (۳۲) ہم تمہیں دعوت دیتے ہیں اور صراطِ مستقیم پر لانے کی کوشش اور سعی کرتے ہیں، یہ کسی عوض اور ذیوی منفعت کے لیے نہیں، اب اگر حضرات انبیاء علیہم السلام کے مال میں وراثت کا سلسلہ دوسرے لوگوں کی طرح جاری ہوتا، تو یہ گمان ہو سکتا تھا کہ ان حضرات نے نبوت کو ذریعہ بنا کر اپنے وارثوں کے لیے مال جمع کیا ہے، اس واسطے اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں سلسلہ میراث ہی ختم کر دیا، تاکہ یہ گمان نہ ہو، کیونکہ جس منصب پر وہ فائز ہوتے ہیں وہ لوگوں کی محبت کا مرکز ہوتا ہے اور لوگ ان حضرات پر جان و مال ہر اعتبار سے قربان ہونے کے لیے تیار ہوتے ہیں، اگر ان کے مال میں وراثت کا سلسلہ جاری ہوتا تو دشمنوں کو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ نبوت کا کاروبار اس لیے چلایا گیا ہے کہ ان کی بعد میں آنے والی نسلیں نبوت کے زمانہ میں جمع کردہ اموال سے اپنا بندوبست کریں اور عیش کریں۔

اور ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ حضرات انبیاء کرام بحیثیت نبوت و بلحاظ ہدایت تمام امت کے روحانی باپ ہوتے ہیں اور سب کے ساتھ یکساں رویہ اور مساوی شفقت رکھتے ہیں، لہذا ان کے چھوڑے ہوئے مال کو صدقہ عام قرار دیا گیا جو بلا اعتبار حر و عبد اور بغیر فرق صالح و فاسق اور بدون لحاظ قریب و بعید عام مسلمانوں کے مصالح میں خرچ ہو اور سب کے کام آوے، کیونکہ ظاہر ہے کہ پوری امت میں تقسیم ہونا ممکن نہیں اور اگر خاص جماعت اقرباء کو میراث پہنچتی تو ان کے ساتھ علاقہ خاص کا اظہار ہوتا اور دیگر امتیوں کے لیے ایک طرح دل شکنی کا باعث ہوتا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لَا نُورِثُ مَا تَرَكَنا صدقہ“ علیٰ ہذا القیاس اگر اقرباء کی میراث حضرات انبیاء علیہم السلام کو دلوائی جاتی تو وہی علاقہ خاص ثابت ہوتا جو شفقت عامہ کے بظاہر مخالف تھا۔

اور پھر حضرات انبیاء علیہم السلام کی دوربین نظروں پر غفلت کا پردہ نہیں تھا، بلکہ ان کی توجہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات اقدس پر ہوتی تھی اور ان کو اللہ تعالیٰ کے مقرب اور مالک حقیقی ہونے کا یقین کامل

(۳۱) دیکھیے: المرقاة: ۱۴۳/۶۔

(۳۲) سورة الانعام/۹۰۔

حاصل تھا، جس کی وجہ سے وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اپنے مالک ہونے کا تصور نہیں کرتے تھے ”الانبياء“
 لَا يَشْهَدُونَ لَأَنْفُسِهِمْ مِلْكَاتِمْ اَللّٰهُ“ اور دنیا کے اسباب کو اپنے پاس مستعار سمجھتے تھے اور اپنے کو مالک نہیں
 بلکہ متولی سمجھتے تھے اور دنیا میں انسان کی مسافرانہ حالت کا نقشہ ان کے ہمیشہ نظر رہتا تھا، اس لیے انہیں نہ تو
 دنیا کے ساز و سامان سے کوئی دلچسپی ہوتی تھی نہ زندگی میں یہ حسرت ہوتی تھی کہ ہمارے اقرباء کا ترکہ ہم کو دیا
 جائے اور نہ بوقت وفات اپنے سامان کے چھوٹنے کا کچھ قلق و افسوس ہوتا تھا کیونکہ اولاً تو ان کے پاس دنیا کا
 سامان ہوتا ہی بہت مختصر تھا اور جو کچھ ہوتا تھا اس سے بھی اپنی شان کے ارتقاع اور متاع دنیا کی دناست کی
 وجہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی تھی، چنانچہ قانون الہی نے بھی ان کی شان کے ہمیشہ نظر یہ فیصلہ نافذ کیا کہ
 حضرات انبیاء اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد جو تھوڑا بہت مال چھوڑ جاتے ہیں وہ بھی کسی کی میراث
 نہیں اور نہ یہ حضرات اپنی زندگی میں اپنے اقرباء کی میراث کے حقدار ہوں گے۔

اشکال

قرآن شریف میں حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا: ”رَبِّ هَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا، يٰرَبُّنِيْ“ (۲۳)
 ”اے میرے رب مجھ کو ایسی اولاد عطا فرما جو میری وارث ہو“ اسی طرح: ”وَوَرِّثْ سَلِيْمًا دَاوُدَ“ (۲۴)
 سے یہ معلوم ہوتا ہے وراثت حضرات انبیاء علیہم السلام کے لیے بھی ثابت ہے؟

جواب

اکثر علماء کرام کا خیال یہ ہے کہ ان آیات میں وراثت سے مال کی وراثت مراد نہیں، بلکہ وراثت
 علم و حکمت مراد ہے، جیسا کہ مفسرین نے ”وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا“ (۲۵) کے تحت تصریح کی ہے۔
 یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ ان آیات میں میراث کے مشہور و معروف معنی مراد نہیں، بلکہ بعض
 جگہوں میں صرف جانشین کرنا مراد ہے، جیسا کہ: ”وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ“ (۲۶) میں ہے ”ہم نے بنی
 اسرائیل کو فرعون کی قوم کا جانشین بنادیا“۔

(۲۳) دیکھیے: التمهيد لابن عبد البر ۱/۸۴، فی الحديث تفسير لقوله تعالى وورث سليمان داود۔

(۲۴) سورة الشعراء/۵۹۔

(۲۵) سورة مريم/۶۳۔

(۲۶) سورة القصص/۵۸۔

بعض جگہ دینا مراد ہے، جیسے: ”نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا“ (*) میں ہے ”ہم جنت اپنے پرہیزگار بندوں کو دیتے ہیں“ اور بعض جگہ لینا مراد ہے، جیسے: ”وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ“ (**) میں ہے ”آخر ہم ہی لینے والے ہیں“۔
لہذا یہاں بھی جانشینی کا ثبوت ہے اور وہ بطور میراث کے نہیں۔

اشکال

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد کی لونڈی اُم ایمنؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو میراث میں حاصل ہوئی تھیں، جنہوں نے والدہ ماجدہ کی وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش کی ہے اور جن کا نکاح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متبنی زیدؓ سے کر دیا تھا، نیز آپ کو اپنی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہؓ کا مال کثیر میراث میں ملا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو دوسروں کے مال سے میراث مل سکتی ہے۔

جواب

اُم ایمنؓ چونکہ آپ کے والد ماجد کی لونڈی تھیں اور ہمیشہ خدمت میں رہیں، اس لیے یہ سمجھا گیا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو میراث میں ملی تھیں ورنہ درحقیقت وہ والد ماجد کے انتقال کے بعد حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا صاحب اور والدہ صاحبہ کا حق اور حصہ ہو گئی تھیں، ان دونوں حضرات نے بوجہ شفقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رکھا اور گویا آپ کو دے دیا اور پھر آپ نے ان کو آزاد کر دیا، علاوہ ازیں یہ قصہ اس زمانہ کا ہے جب آپ کو ظاہری اعتبار سے باضابطہ نبوت و رسالت عطا نہیں ہوئی تھی، اس زمانہ میں اگر آپ کو میراث مل بھی جاتی تو کوئی تعجب نہ تھا، کیونکہ بہت سے احکام و خصوصیات کا اجراء نبوت کے بعد ہوتا ہے۔

اور حضرت خدیجہؓ الکبریٰؓ نے زندگی ہی میں اپنا مال و اسباب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا تھا کہ لوگ فقیری اور مفلسی کا طعنہ نہ دے سکیں، جیسا کہ سورۃ نوحی کی آیت ”وَوَجَدَكَ عَائِلًا غَنِيًّا“ (۳۶) ”اور آپ کو تنگدست پایا پس غنی کر دیا“ میں اسی کی طرف اشارہ ہے، حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد

(*) سورۃ مریم: ۶۳۔

(**) سورۃ القصص: ۵۸۔

(۳۶) سورۃ الضحیٰ: ۸۔

کچھ ان کا تذکرہ رہا نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو میراث میں پہنچا جو کچھ تھا وہ ہمیشہ سے آپ ہی کا تھا۔



﴿ وعن بُرَيْدَةَ قَالَ مَاتَ رَجُلٌ مِنْ خِزَاعَةَ فَأَتَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِيرَاثِهِ فَقَالَ اتَّخِذُوا لَهُ وَارِثًا أَوْ ذَارِجِمٍ فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ وَارِثًا وَلَا ذَارِجِمٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطُوهُ الْكَبَرَ مِنْ خِزَاعَةَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ قَالَ أَنْظَرُوا أَكْبَرَ رَجُلٍ مِنْ خِزَاعَةَ (۳۸) ﴾

قبیلہ خزاعہ کے ایک آدمی کا انتقال ہوا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی میراث لائی گئی تو آپ نے فرمایا: اس کا کوئی وارث یا ذورحم محرم تلاش کرو تو نہ اس کا وارث ملا اور نہ ذورحم محرم، آپ نے فرمایا قبیلہ خزاعہ کے کسی بوڑھے آدمی کو اس کی میراث دے دو۔

”کبر“ بضم الکاف وسکون الباء ”اکبر“ کے معنی میں مستعمل ہے، چنانچہ ایک روایت میں: ”اکبر رجل من خزاعة“ کے الفاظ مذکور ہیں، جس کی تعبیر علامہ طیبیؒ نے ”کبیرہم“ سے کی ہے علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں ”وهو اقربهم إلى الجد الأعلى“ کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو جد اعلیٰ کی طرف بنسبت دیگر حضرات کے زیادہ قریب ہو (۳۹)۔

حدیث کی تفصیل گزر چکی ہے، البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ یہ مال خزاعہ قبیلے کے بڑے آدمی کو دے دو یہ اس بنیاد پر کہ اس آدمی کا کوئی وارث نہیں تھا نہ ذوی الفروض میں اور نہ عصبات اور ذوی الارحام میں سے۔

اور ایسی صورت میں مال بیت المال کا ہو جاتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قبیلے کے کسی بوڑھے کو قبیلے کے فرد ہونے اور بوڑھا ہونے کی وجہ سے بیت المال کا مصرف اور سب سے زیادہ مستحق سمجھ کر یہ فرمایا، گویا کہ یہ مال اس شخص کو تو ریش کے طور پر نہیں بلکہ مصرف بیت المال ہونے کی وجہ سے دیا گیا (۴۰)

(۳۸) الحدیث اخر جہ ابوداؤد فی سننہ: ۱۲۳/۳ باب فی میراث ذوی الارحام رقم الحدیث ۲۹۰۴۔

(۳۹) دیکھیے شرح الطیبی: ۲۰۲/۶۔

(۴۰) دیکھیے المرقاة: ۱۷۳/۶۔

﴿ وَعَنْ ﴿ هُزَيْلِ بْنِ شُرَحْبِيلَ قَالَ سَأَلَ أَبُو مُوسَى عَنْ ابْنَةِ
وَبْنَتِ ابْنٍ وَأَخْتٍ فَقَالَ لِلْبْنَتِ النِّصْفُ وَالْأَخْتِ النِّصْفُ وَأَتِ ابْنَ مَسْعُودٍ فَسَبَّحْتُ بِمَنِي فَسُئِلَ
ابْنُ مَسْعُودٍ وَأَخْبَرَ بِقَوْلِ أَبِي مُوسَى فَقَالَ لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَهْدِينَ أَقْضِي فِيهَا بِ
قَضَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْبْنَتِ النِّصْفُ وَلِلْأَبْنَةِ الْإِبْنِ السُّدُسُ تَكْمِلَةُ الثَّلَاثِينَ
وَمَا بَقِيَ فَلِلْأَخْتِ فَأَتَيْنَا أَبَا مُوسَى فَأَخْبَرَهُ نَاهُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ لَا تَسْأَلُونِي مَا دَامَ هَذَا الْحَبْرُ
فِيكُمْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۳۱) ﴾

حضرت ابو موسیٰ سے ایک بیٹی اور پوتی اور بہن کی میراث کا مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ بیٹی کے لیے آدھا
ہے اور بہن کے لیے آدھا ہے اور فرمایا ابن مسعودؓ کے پاس جاؤ وہ بھی میری موافقت کریں گے، چنانچہ ابن مسعودؓ
سے پوچھا گیا اور ابو موسیٰؓ کا فتویٰ ان کو بتایا گیا تو ابن مسعودؓ نے کہا اگر میں یہ فتویٰ دوں تو گمراہ ہوں گا، اور
ہدایت پر نہ رہوں گا، میں تو وہ فیصلہ کروں گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے، بیٹی کے لیے آدھا
ہے اور پوتی کے لیے چھٹا ہے دو ثلث پورا کرنے کے لیے اور جو باقی رہے گا وہ بہن کے لیے ہے، پھر ہم ابو موسیٰؓ
کے پاس آئے اور ابن مسعودؓ کا فتویٰ ان کو بتایا تو انھوں نے فرمایا کہ جب تک یہ بڑے عالم تم میں موجود ہیں
مجھ سے نہ پوچھا کرو۔

مسئلہ مذکور میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کا علم نہیں تھا
اس لیے انھوں نے اپنے اجتہاد سے یہ فتویٰ دیا کہ ”بنت“ اور ”اخت“ کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی
وجہ سے نصف نصف ملے گا اور ”بنت الابن“ پوتی محروم ہوگی۔

”بنت“ اس آیت کی وجہ سے ذوی الفروض میں سے ہے ”وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ“ (۳۲)
اور ”اخت“ آیت ”إِنْ امْرَأَتُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ“ (۳۳) کی وجہ سے ذوی الفروض
میں سے ہے، البتہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے ”لیس له ولد“ کو مذکر پر حمل کیا ہے اور چونکہ مسئلہ مذکورہ
میں مذکر ولد نہیں اس واسطے انھوں ”اخت“ کو نصف کا حقدار سمجھا ہے (۳۴)۔

(۳۱) الحدیث اخرجه البخاری فی الفرائض: ۲/۹۹۶ باب میراث ابنة ابن مع ابنة۔

(۳۲) سورة النساء: ۱۱۔

(۳۳) سورة النساء: ۱۴۶۔

(۳۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۲۹۳۔ والمرقاۃ: ۵/۱۷۵۔

حنفیہ کا مسلک حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتویٰ کے مطابق ہے اور ان کے فتویٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ ”بنت الابن“ پوتی محروم نہیں، بلکہ کل مال چھ حصہ کر کے تقسیم کیا جائے۔
 ”بنت“ کو نصف ”بنت الابن“ کو سدس جو کہ تکملة للثلاثین ہے اور ”اخت“ کو باقی یعنی ثلث ملے گا کیونکہ اخت ”عصبہ“ ہوگی۔

بنت	بنت	الابن	اخت
نصف	سدس		ثلث

فقال: لَقَدْ ضَلَبْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ

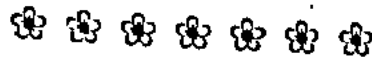
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ میں نے چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو موسیٰؓ کے فتویٰ کے خلاف سنا ہے، ایسی صورت میں اگر میں بھی وہی فتویٰ دوں جو حضرت ابو موسیٰؓ نے دیا ہے تو میں گمراہ سمجھا جاؤں گا اور اپنے کو راہ ہدایت پر نہیں پاؤں گا، لہذا میں وہی فیصلہ کروں گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ہو۔

اپنی طرف گمراہی کی نسبت اس لیے کی کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فیصلہ سنا ہے اور ظاہر ہے کہ سننے کے بعد مخالفت کرنا قصداً اور تمہداً غلطی ہے جس کی گنجائش نہیں ہے۔
 جبکہ حضرت ابو موسیٰؓ نے نہیں سنا ہے، لہذا وہ اپنی غلطی میں معذور ہیں اور ان کی خطا اجتہادی ہے گمراہی نہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس ارشاد کا مطلب یہ نہیں کہ اجتہاد کے ذریعہ فتویٰ دینا جائز نہیں اگر کوئی دے گا تو گمراہ ہو جائے گا، جیسا کہ علامہ ابن حزمؒ نے سمجھا ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں حضرت ابو موسیٰؓ کے فتویٰ کی موافقت کرنے میں معذور ہوں، کیونکہ میرے پاس اس کے خلاف نص موجود ہے جس کو میں چھوڑ نہیں سکتا، لہذا یہ بیان معذرت ہے ان پر رد نہیں (۴۵)۔

حدیث مذکور سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ”اخت“ کو مشہور ضابطہ کے مطابق یعنی ”اجْعَلُوا الْأَخْوَاتِ مَعَ الْبَنَاتِ عَصَبَةً“ عصبہ بنایا ہے اور یہ ضابطہ بھی حضرات صحابہ کرامؓ کے اقوال و آثار سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: ”وَمَا رَوَى أَهْلُ الْفَرَائِضِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ”اجْعَلُوا الْأَخْوَاتِ مَعَ الْبَنَاتِ عَصَبَةً“ فَلَمْ أَجِدْ بِهِذِهِ اللَّفْظَ إِلَّا أَنَّهُ مَا خُوذَ مِنْ قَوْلِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ

أَنَّهُ وَرَثَ الْبَنَتِ الْيَصْفَ وَالْأَخْتِ الْيَصْفَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَبَيِّنَ أَظْهَرَهُمُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (۳۲)



﴿وَعَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ فِي الْجَدَّةِ مَعَ ابْنِهَا إِنَّهَا أَوَّلُ جَدَّةٍ أَطْعَمَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سِدْسًا مَعَ ابْنِهَا وَأَبْنُهَا حَيٌّ ذَوَاهُ الْيَوْمُ مِذْيَ وَالْأَمْرُ مِذْيَ وَضَعْفَهُ (۳۷)﴾

حضرت ابن مسعودؓ نے جدہ کے متعلق جبکہ اس کا بیٹا بھی موجود تھا فرمایا کہ آپ نے دادی کو اس کے بیٹے کی موجودگی میں تبرعاً چھٹا حصہ عطا کیا، حالانکہ اس کا بیٹا زندہ تھا۔

”ابن سے مراد میت کا باپ اور ”جدہ“ سے مراد دادی ہے اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دادی اور باپ چھوڑ کر مرا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ترکہ میں سے دادی کو ”سدس“ چھٹا حصہ دلویا، حالانکہ دادی کا بیٹا یعنی میت کا باپ موجود تھا، جبکہ دادی اپنے بیٹے یعنی میت کے باپ کی موجودگی میں پوتے ”میت“ کے ترکہ سے محروم رہتی ہے۔

علماء میراث کے ہاں حدیث مذکور پر یا تو ضعیف ہونے کی وجہ سے عمل نہیں ہوا اور یا یہ حدیث موکول ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو باپ کی موجودگی میں تفضلاً تبرعاً یعنی ازراہ احسان حصہ دلویا تھا بطریق میراث نہیں دلویا تھا، فلا اشکال۔ اور بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ممکن ہے باپ کافر ہو یا غلام ہو، اس لیے اس کو میراث نہیں دی، دادی کو دی (۳۸)۔

باب الوصایا

وصایا جمع وصیۃ کی ہے جیسے عطایا عطیہ کی اور ہدایا ہدیہ کی جمع ہے ”وصیۃ“ کا لفظ اسم ہے مصدر

(۳۶) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۸/۳۷۲۔

(۳۷) الحدیث اخر جہ الترمذی فی جامعہ: ۲/۳۰۔ باب فی میراث الجدۃ مع ابنہا۔ والدارمی فی سننہ: ۲/۳۵۷ کتاب الفرائض باب قول ابن مسعود فی الجدات الرقم ۲۹۴۳۔

(۳۸) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۶۶/۶۔ ۱۶۸۔

کے معنی میں، یعنی ”ایصاء“ وصیت کرنا ”وصی یصی وصیاً“ بمعنی ”اتصل“ اور ”وصل“ یعنی پہنچنے کے معنی میں ہے اور وصیت کو بھی اسی لیے وصیت کہتے ہیں کہ جو کچھ حالت حیات میں اس کے پاس تھا، وہ حالت موت کے بعد موصیٰ لہ تک پہنچایا جاتا ہے۔

اور اصطلاح شریعت میں وصیت کی تعریف ہے: ”عَهْدٌ خَاصٌّ مَضَافٌ إِلَى مَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَقَدْ يَضْحَكُ التَّبَرُّعُ“ یعنی وصیت ایک خاص معاملہ ہے، جس کی نسبت موت کے بعد کی طرف ہوتی ہے اور یہ کبھی تبرعاً بھی ہوتی ہے “ (۴۹)۔

الفصل الأول

﴿ عَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا حَقُّ أَمْرِ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ بِوَصِيٍّ فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۵۰)﴾

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی مسلمان آدمی کے لیے مناسب نہیں کہ اس کے پاس قابل وصیت کوئی شے ہو تو وہ دو راتیں گزارے مگر اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی چاہیے۔“

وصیت لکھنے کا حکم

اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں بھی وصیت کا سلسلہ تھا، البتہ اس کے لیے کوئی شرط نہیں تھی، آدمی کو پورا اختیار ہوتا تھا کہ جس قدر وصیت کرے اور جس کے لیے بھی کرے کر سکتا ہے۔ اسلام نے رسم جاہلی کو باطل قرار دے کر یہ بتلایا کہ ”ثلث مال“ سے زائد میں وصیت نہیں کی جاسکتی اور ان افراد کی بھی نشاندہی کردی جن کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں۔ وصیت کے جواز پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے اور یہ قرآن و سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔

(۴۹) دیکھیے فتح الباری: ۳۵۵/۵ کتاب الوصایا۔

(۵۰) الحدیث متفق علیہ اخر جمہ البخاری فی اول کتاب الوصایا: ۳۸۲/۲ وکذا ابوداؤد فی اول کتاب الوصایا:

۱۱۲/۳ باب ما یؤمر بہ من الوصیۃ رقم الحدیث ۲۸۶۲۔

چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: ”مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا ذُو ذِيْن“ (۵۱)

نیز سنت میں سے احادیث باب کے علاوہ دیگر احادیث بھی جواز وصیت پر دال ہیں اور اس بات پر تمام علماء کا اجماع بھی ہوا ہے کہ وصیت جائز ہے۔

البتہ وجوب کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اہل ظاہر اور بعض دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ وصیت کرنا واجب ہے ان رشتہ داروں کے حق میں جو کہ وارث نہیں بنتے اور ان کا استدلال قرآن کریم کی آیت ”كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ أَنْ تَرَكْ خَيْرًا لِلَّذِينَ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ“ (۵۲)

اور حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ حدیث سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آیت میراث سے وصیت منسوخ ہو گئی، لیکن صرف والدین اور ان اقرباء کے حق میں جو کہ وارث ہیں اور جو حضرات وارث نہیں ان کے حق میں وصیت منسوخ نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس صورت میں وصیت واجب ہے کہ جب آدمی پر کسی کا قرض ہو یا کوئی چیز بطور ودیعت کسی نے اس کے پاس رکھی ہو یا کوئی اور حق واجب کسی کا اس کے ذمے ہو جس کا ادا کرنا لازم تھا۔

جمہور کا استدلال اس سے ہے کہ اگر وصیت مطلقاً واجب ہوتی تو حضرات صحابہ کرامؓ سے ظاہر طور پر وصیتیں مقول ہوتیں یا کم از کم وصیت نہ کرنے پر کوئی نکیر ہوتی، اس لیے کہ واجب کے ترک پر نکیر ہے حالانکہ اکثر صحابہ کرامؓ سے وصیتیں بھی مقول نہیں اور نہ اس کے ترک پر کسی قسم کی نکیر مقول ہے، عقلی اعتبار سے بھی وصیت ایک عطیہ اور تطوع ہے، جو کہ زندگی میں واجب نہیں تو پھر موت کے بعد کیونکر واجب ہوگی۔

باقی رہی آیت وصیت تو حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک آیت وصیت اس آیت سے منسوخ ہے

”لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ“ (۵۳)

اور حضرت ابن عمرؓ، عکرمہ، مالک، شافعی اور مجاہد رضی اللہ عنہم کے نزدیک آیت میراث سے منسوخ ہو گئی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب بھی اسی صورت پر محمول ہے، جبکہ آدمی کے پاس کوئی

(۵۱) سورۃ نساء/۱۱۔

(۵۲) سورۃ البقرۃ: آیت/۱۸۰۔

(۵۳) سورۃ النساء/۷۔

و وصیت کی چیز ہو یا اس پر کسی کا قرضہ یا کوئی اور حق ہو تو ظاہر ہے کہ اس حق واجب کی ادائیگی کے خاطر وصیت کو واجب قرار دیا جائے گا، نہ کہ عام حالات میں (۵۴)۔

اس کے علاوہ حدیث مذکور میں لفظ ”حق“ کو واجب پر حمل کرنا بھی بلا دلیل ہے، اس لیے کہ حق لغت میں ”الشیء الثابت“ کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح شرع میں حق کے معنی ہیں ”ما ثبت به الحكم“ یعنی جس سے کوئی حکم ثابت ہو اور ظاہر ہے کہ حکم ثابت عام ہے کبھی واجب ہوتا ہے کبھی مندوب، لہذا لفظ ”حق“ کا اطلاق صرف واجب پر نہیں ہوتا، بلکہ واجب، مندوب اور کبھی کبھی مباح پر بھی ہوتا ہے، البتہ اگر لفظ ”علی“ اس کے صلہ میں آجائے تو پھر وجوب کے معنی ہوں گے، جبکہ حدیث مذکور میں ”علی“ کا لفظ نہیں، اسی وجہ سے اس میں وجوب کے علاوہ دیگر احتمالات بھی ہیں اور جب احتمالات متعدد ہیں تو اس سے استدلال صحیح نہیں، بلکہ بعض طرق میں الفاظ حدیث یوں وارد ہیں ”لہ شیء یرید ان یوصی فیہ“ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ حق واجب مراد نہیں بلکہ حق مندوب ہے، کیونکہ وصیت کو وصیت کرنے والے کے ارادے پر معلق کیا گیا ہے، اگر حق واجب ہوتا تو وصیت کرنے والے کے ارادے پر اس کو معلق نہ کیا جاتا (۵۵)



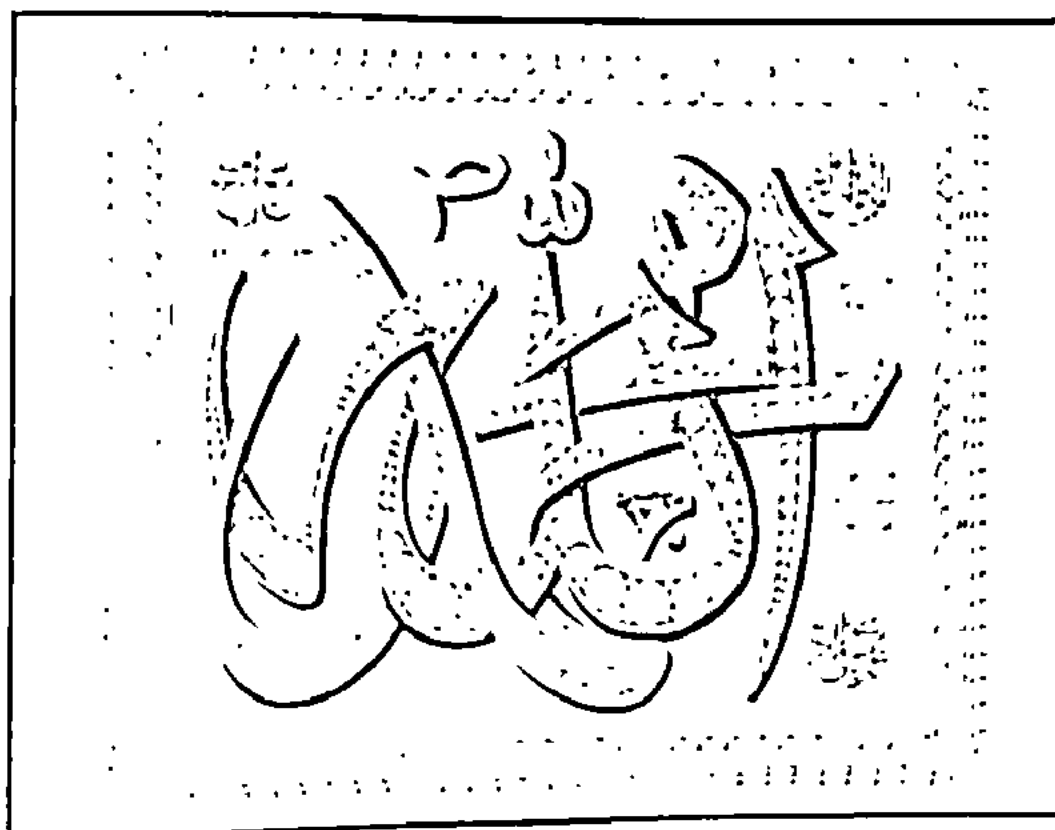
(۵۴) دیکھیے تفصیل کے لیے المغنی لابن قدامة: ۵۵/۶ کتاب الوصایا فصل ۲۵۹۱۔

(۵۵) دیکھیے اعلیٰ السنن: ۲۹۲/۱۸۱ معنی الوصیة وتحقیق وجوبها وندبها۔

وبهذا قدتم بفضل الله وتوفيقه الجزء الثالث من
 نفحات التنقيح وبه قدتم شرح الجزء الأول من مشكوة
 المتصاييح وذلك قبيل المغرب يوم الخميس التاسع من شهر
 المحرم الحرام من شهور سنة أربع وعشرين بعد أربع مائة
 وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أعظم صلاة أكرم تحية
 وهذا الجزء قداحتوى على ثمانية كتب وقد وقع الفراغ من
 كتاب الجنائز والصوم والمناسك على يد الأخ الفاضل محمد
 عظيم حفظه الله ورعاه ومن كتاب الزكاة وفضائل القرآن
 والدعوات وأسماء الله تعالى والبيوع على يد الفقير إلى الله
 أسدالله أئخذزاده عفا الله عنهما ولوالديهما ولمشايخهما
 ولجميع المسلمين إنه عفو غفور رحيم فالحمد لله عدد خلقه
 ورضى نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته والصلاة والسلام على
 صفيه وحبيه محمد وآله وصحبه أجمعين.

ويليه الجزء الرابع إن شاء الله تعالى وأوله كتاب النكاح

مصادر ومراجع



بسم اللہ الرحمن الرحیم

مصادر و مراجع

القرآن الکریم

- (۱) احکام القرآن -- امام ابوبکر احمد بن علی رازی دہصاح متوفی ۷۰۰ھ دارالکتاب العربی بیروت۔
- (۲) اشعة اللمعات -- شیخ عبدالحق محدث دہلوی متوفی ۱۰۵۲ھ مکتبہ نوریہ رضویہ سکمر پاکستان۔
- (۳) الاصابة فی تمييز الصحابة -- شهاب الدین ابوالفضل احمد بن علی المستطانی المعروف بابن حجر متوفی ۸۵۲ھ دارالفکر بیروت۔
- (۴) اعلاء السنن -- علامہ ظفر احمد عثمانی متوفی ۱۳۹۴ھ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی۔
- (۵) اكمال اكمال المعلم شرح صحيح مسلم -- ابو عبد اللہ محمد الابی الہامی متوفی ۸۲۷ھ یا ۸۲۸ھ دارالکتب العلمیہ بیروت۔
- (۶) الانساب -- ابو سعد عبد الکریم بن محمد بن منصور السمعانی متوفی ۵۶۲ھ دارالجنان بیروت۔
- (۷) اوجز المسالك -- شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا متوفی ۱۲۰۲ھ ادارۃ تالیفات اشرفیہ مانتان۔
- (۸) البحر الرائق -- علامہ زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم متوفی ۹۶۹ھ یا ۹۷۰ھ مکتبہ رشیدیہ کونستہ۔
- (۹) البداية والنهاية -- عماد الدین اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ المعارف بیروت۔
- (۱۰) بداية المجتهد -- ابوالولید محمد بن احمد بن رشد قرطبی متوفی ۵۹۵ھ مطبعة مصطفى البابي مصر۔
- (۱۱) بدائع الصنائع -- ملک العلماء علاء الدین ابوبکر بن مسعود انکاسانی متوفی ۵۸۵ھ ایچ ایم کراچی۔
- (۱۲) بذل المجہود -- حضرت علامہ خلیل احمد سہارنپوری متوفی ۱۲۶۳ھ مطبعة ندوة العلماء لکھنؤ۔
- (۱۳) بغية الالمعى فى تخريج الزيلعى -- مطبعة دارالمامون۔
- (۱۴) بلوغ الامانى من اسرار الفتح الربانى بذیل الفتح الربانى -- احمد عبد الرحمن البنا الشحیر بالساعاتی دار احیاء التراث العربی۔

- (۱۵) البناية شرح الهداية __ امام بدر الدين ابو محمد محمود العيني متوفى ۸۵۵ھ -
- (۱۶) بيان القرآن __ حكيم الامت مولانا اشرف على تھانوی متوفى ۱۲۶۲ھ شيخ غلام على اينڈ سنز لاہور۔
- (۱۸) تاج العروس __ ابو الفیض محمد بن محمد المرتضى الزیدى متوفى ۱۲۰۵ھ دارمکتبة الحیاء بیروت۔
- (۱۹) تاريخ الامم والملوک __ ابو جعفر محمد بن جریر الطبری متوفى ۳۱۰ھ دارالفکر بیروت۔
- (۲۰) تاريخ الخميس __ شيخ حسين بن محمد بن الحسن الديار بكرى المالکى متوفى ۹۶۶ھ مؤسسه شعبان بیروت۔
- (۲۱) تحفة الاحوذى __ علامہ عبدالرحمان مبارک پوری متوفى ۱۳۵۲ھ مکتبہ نشر السنہ ، ملتان -
- (۲۲) تدريب الراوى __ حافظ جلال الدين سيوطى متوفى ۹۱۱ھ المکتبة العلمية مدينة منورة۔
- (۲۳) تذكرة الحفاظ __ حافظ شمس الدين محمد بن احمد ذهبى متوفى ۷۴۸ھ دائرة المعارف العثمانية هند۔
- (۲۴) ترجمان السنة __ مولانا بدر عالم ميرٹھی متوفى ۱۳۸۵ھ اداره اسلاميات لاہور۔
- (۲۵) الترغيب والترهيب __ حافظ زكى الدين عبد العظيم المنذرى متوفى ۶۵۶ھ داراحياء التراث بیروت۔
- (۲۶) تسكين الصدور __ حضرت مولانا سرفراز خان صفدر مدظلہ العالی مکتبہ صفدریہ گوجرانولہ -
- (۲۷) تعليقات على لامع الدرارى __ شيخ الحديث مولانا محمد زكريا متوفى ۱۴۰۲ھ مکتبہ ابدادىہ مکتہ مکرمہ۔
- (۲۸) التعليق الصبيح __ مولانا محمد ادریس کاندھلوی متوفى ۱۳۹۴ھ مکتبہ عثمانیہ لاہور۔
- (۲۹) التعليق الممجد __ علامہ عبدالحی لکھنوی متوفى ۱۳۹۳ھ مکتبہ عثمانیہ لاہور۔
- (۳۰) تعليقات لمعات التنقيح __ مفتی محمد عبید اللہ و مولانا عبدالرحمان جوہری مکتبہ المعارف العلمیہ لاہور۔
- (۳۱) تفسير ابن كثير __ حافظ عماد الدين اسماعيل ابن كثير متوفى ۷۴۷ھ دارالکتب العربیہ بیروت -
- (۳۲) تفسير كشاف __ علامہ جلال اللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري متوفى ۵۳۸ھ دارالکتاب العربیہ بیروت -
- (۳۳) تفسير بیضاوی مع شيخ زاده __ ناصر الدین عبداللہ بیضاوی شافعی متوفى ۶۹۲ھ مکتبہ اسلامیہ ترکیا۔
- (۳۴) تقريب التهذيب __ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفى ۸۵۲ھ دار الرشید ، حلب۔
- (۳۵) تقرير بخارى شريف __ شيخ الحديث مولانا محمد زكريا کاندھلوی متوفى ۱۴۰۲ھ مکتبہ الشيخ کراچی۔
- (۳۶) تکملة فتح الملهم __ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ مکتبہ دارالعلوم کراچی۔
- (۳۷) تلخيص الحبير __ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفى ۸۵۲ھ دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور۔
- (۳۸) التمهيد لما فى الموطا من المعانى والاسانيد __ ابو عمر يوسف محمد بن عبدالبر مالکى متوفى ۴۶۳ھ مکتبہ التجاریہ مکتہ مکرمہ -
- (۳۹) تنوير الابصار المطبوع مع رد المحتار __ علامہ شمس الدین محمد ترمذی متوفى ۱۰۰۳ھ مکتبہ رشیدیہ کونٹہ۔

- (۴۰) التوضیح شرح التنقیح -- صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود متوفی ۷۴۷ھ میر محمد کراچی۔
- (۴۱) جامع الاصول مجد الدین ابوالسعادات -- محمد بن الاثیر متوفی ۶۰۶ھ دار الفکر بیروت۔
- (۴۲) جامع المسانید -- امام ابو المونید محمد بن محمود الخوارزمی متوفی ۶۶۵ھ المکتبۃ الاسلامیہ لائل پور۔
- (۴۳) الجامع للترمذی -- امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفی ۲۷۹ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۴۴) الجامع للترمذی -- امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفی ۲۷۹ھ دار احیاء التراث العربی۔
- (۴۵) الجوهر النقی مع السنن الکبری للبیہقی -- علامہ علاء الدین ابن علی باردی متوفی ۸۴۵ھ مکتبہ نشر السنہ ملتان۔
- (۴۷) حجة الله البالغة -- امام شاہ ولی اللہ متوفی ۱۱۷۶ھ ادارۃ الطباعة النیریة مصر۔
- (۴۸) خیر الفتاویٰ -- افادات استاذ العلماء مولانا خیر محمد جالندھری مکتبۃ الخیر ملتان۔
- (۴۹) الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور -- حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی متوفی ۹۱۱ھ مومستہ الرسالہ۔
- (۵۰) الدر المختار -- علامہ علاء الدین محمد بن علی بن محمد الحسکفی متوفی ۱۰۸۸ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
- (۵۱) ردالمحتار شرح الدر المختار -- علامہ محمد امین ابن عابدین متوفی ۱۲۵۲ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
- (۵۲) ردالمحتار شرح الدر المختار -- ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۵۳) روح المعانی -- ابو الفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی متوفی ۱۲۷۰ھ مکتبہ امدادیہ ملتان۔
- (۵۴) زاد المعاد -- حافظ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم متوفی ۷۵۱ھ مومستہ الرسالہ۔
- (۵۵) سنن النسائی الصغریٰ -- ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی متوفی ۲۰۲ھ قدیمی کتب خانہ۔
- (۵۶) سنن النسائی الکبریٰ -- امام ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی متوفی ۲۰۲ھ نشر الستہ ملتان۔
- (۵۷) السنن الکبری للبیہقی -- امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی متوفی ۷۴۸ھ نشر الستہ ملتان۔
- (۵۸) سنن دارمی -- امام ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی متوفی ۲۵۵ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۵۹) سنن دارقطنی -- حافظ ابو الحسن علی بن عمر الدارقطنی متوفی ۳۸۵ھ دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور۔
- (۶۰) سنن ابن ماجہ -- امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجہ متوفی ۲۴۳ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۶۱) سنن ابن ماجہ المطبوع بتحقیق الشیخ محمد فواد عبد الباقی -- دار الکتب المصری قاہرہ۔
- (۶۲) سنن ابی داود -- امام ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفی ۲۷۵ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۶۳) سنن ابی داود -- امام ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفی ۲۷۵ھ دار احیاء السنۃ النبویہ۔
- (۶۴) السیرۃ النبویہ بہامش السیرۃ الحلبیہ -- سید احمد زبئی دحلان متوفی ۱۲۰۳ھ المکتبۃ الاسلامیہ بیروت۔

(۸۹) الکوکب الدری۔۔ فتیہ العصر عالمہ رشید احمد کنگوہی، مئی ۱۳۳۲ھ ادارۃ القرآن کراچی۔

- (۹۰) لمعات التنقيح -- شیخ عبدالحق دهلوی متوفی ۱۰۵۲ھ مکتبة المعارف العلمیة لاہور۔
- (۹۱) المبسوط -- علامہ شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد السرخسی متوفی ۳۸۳ھ دارالمعرفہ بیروت۔
- (۹۲) مجمع الزوائد -- امام نور الدین علی ابن ابی بکر البیہقی متوفی ۸۰۷ھ دارالفکر بیروت۔
- (۹۳) مجمع بحار الانوار -- علامہ محمد طاہر پٹنی متوفی ۹۸۲ھ دائرة المعارف العثمانیة حیدرآباد۔
- (۹۴) المجموع شرح المہذب -- ابو زکریا محی الدین النوی متوفی ۶۷۶ھ مطبعة التضامن بمصر۔
- (۹۵) مجموعة الفتاوی -- علامہ عبدالحی لکھنوی متوفی ۱۲۹۳ھ ایچ ایم سعید کراچی۔
- (۹۶) مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام -- حافظ تقی الدین احمد بن عبدالحکیم الحرانی متوفی ۳۵۶ھ المکتب البیہقی بیروت۔
- (۹۷) المحلی -- علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متوفی ۳۵۶ھ المکتب البیہقی بیروت۔
- (۹۸) المحلی -- علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متوفی ۳۵۶ھ دارالمکتب العلمیہ بیروت۔
- (۹۹) مراسیل ابی داود -- امام ابو داود سلیمان بن الاشعث سجستانی متوفی ۲۷۵ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۱۰۰) مراقی الفلاح -- حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی الحنفی متوفی ۱۰۶۹ھ مطبوعہ مصطفی البابی الحلبي۔
- (۱۰۱) المرقاة -- علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری متوفی ۱۰۱۲ھ مکتبہ امدادیہ ملتان۔
- (۱۰۲) المستدرک -- حافظ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم النیسابوری متوفی ۳۰۵ھ دارالفکر بیروت۔
- (۱۰۳) مسند احمد -- امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ المکتب الاسلامی دارصادر بیروت۔
- (۱۰۴) مشکوٰۃ المصابیح -- ولی الدین خطیب محمد بن عبد اللہ متوفی ۷۲۷ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۱۰۵) مصنف عبدالرزاق -- امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی متوفی ۲۱۱ھ مجلس علمی جنوبی افریقا۔
- (۱۰۶) المصنف فی الاحادیث والاثار -- عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ متوفی ۳۳۵ھ دارالسلفیہ ہند۔
- (۱۰۷) مظاہر حق -- علامہ نواب محمد قطب الدین خان دهلوی دارالاشاعت کراچی۔
- (۱۰۸) معارف مدنیہ -- مرتب مولانا طاہر حسن امروہوی مکتبہ مجلس معارف مدنیہ مراد آباد۔
- (۱۰۹) معجم البلدان -- ابو عبد اللہ یاقوت حموی رومی متوفی ۶۲۶ھ داراحیاء التراث العربی بیروت۔
- (۱۱۰) معارف القرآن -- مفتی اعظم مفتی محمد شفیع متوفی ۱۲۹۶ھ اداره المعارف کراچی۔
- (۱۱۱) معارف الحدیث -- مولانا منظور احمد نعمانی متوفی ۱۳۲۲ھ دارالاشاعت کراچی۔
- (۱۱۲) معالم التنزیل -- علامہ ابو محمد حسین بن مسعود البغوی متوفی ۵۱۶ھ دارالفکر بیروت۔
- (۱۱۳) معالم السنن -- امام ابو سلیمان احمد بن محمد الخطابی متوفی ۳۸۸ھ مطبعة انصار السنۃ الحمدیہ۔

- (۱۱۳) المغنی لابن قدامة۔ امام موفق الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن قدامة متوفی ۶۲۰ھ دار الفکر بیروت۔
- (۱۱۵) المغنی۔ علامہ محمد طاہر بن علی ہندی متوفی ۹۸۶ھ۔ دار نشر الکتب الاسلامیہ گوجرانوالہ۔
- (۱۱۶) المغرب فی ترتیب المغرب۔ ابو الفتح ناصر الدین المطرزی متوفی ۶۱۰ھ ادارہ دعوت الاسلام کراچی۔
- (۱۱۷) المفردات فی غریب القرآن۔ حسین بن محمد الملقب بالراغب الاصفہانی متوفی ۵۰۲ھ نور محمد کراچی۔
- (۱۱۸) مفید الوارثین۔ مولانا سید اصغر حسین۔ محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب کراچی۔
- (۱۱۹) المنتقى لابن الجارود۔ حافظ ابو محمد عبد اللہ الجارود متوفی ۵۰۷ھ المکتبۃ الاثریۃ شیخوپورہ۔
- (۱۲۰) موارد الظمآن۔ حافظ نور الدین علی بن ابی بکر حبیشی متوفی ۸۰۷ھ دار الکتب العلمیہ بیروت۔
- (۱۲۱) مؤطا الامام محمد۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ نور محمد اصح المطابع کراچی۔
- (۱۲۲) مؤطا الامام مالک۔ امام مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ دار احیاء التراث العربی۔
- (۱۲۳) میزان الاعتدال۔ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ دار احیاء الکتب العربیۃ۔
- (۱۲۴) نزہۃ النظر فی توضیح نخبة الفکر۔ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ الرحیم اکیڈمی۔
- (۱۲۵) نظام اراضی۔ مفتی اعظم مفتی محمد شفیع متوفی ۱۳۹۶ھ دار الاشاعت کراچی۔
- (۱۲۶) النکت الطریفة۔ علامہ محمد زاہد بن الحسن الکوثری متوفی ۱۲۷۱ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
- (۱۲۷) نصب الراية۔ حافظ ابو محمد جمال الدین عبد اللہ بن یوسف زلیحی متوفی ۷۶۲ھ مجلس علمی ذابحیل۔
- (۱۲۸) النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار۔ محمد ابن الاثیر متوفی ۶۰۶ھ دار احیاء التراث العربی بیروت۔
- (۱۲۹) نیل الاوطار۔ شیخ محمد بن علی الشوکانی متوفی ۱۲۵۰ھ شرکہ مکتبہ و مطبعہ مصطفی البابی مصر۔
- (۱۳۰) الهدایۃ۔ امام برحان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی مکتبہ شرکت علمیہ ملتان۔
- (۱۳۱) ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری۔ احمد بن علی المعروف بابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ دار الفکر بیروت۔

